This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

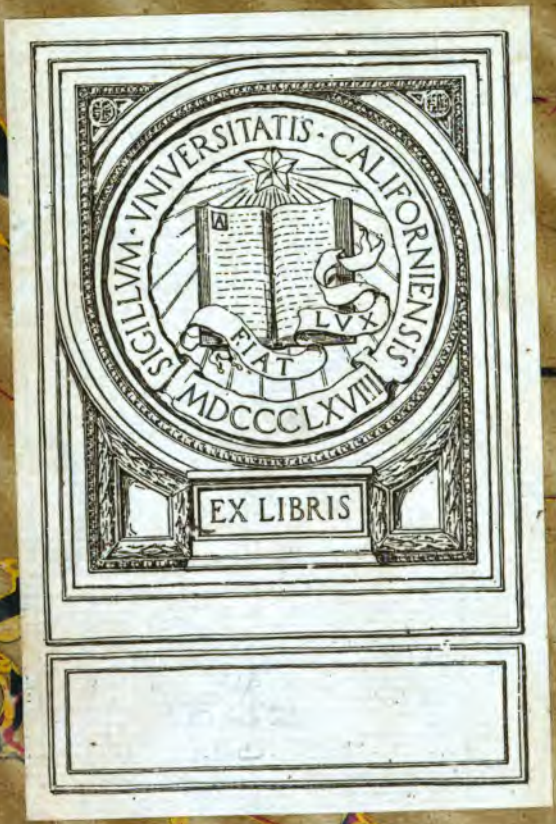
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 285 833


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

873

L'ÉTHIQUE

IV

CONSTITUTION

DE

L'ÉTHIQUE

A LA MÊME LIBRAIRIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Sociologie. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifique internationale*; 4e édition, cart. à l'anglaise. . . . . 6 fr.

L'Ancienne et la Nouvelle Philosophie. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 7 fr. 50

L'Inconnaissable; sa métaphysique, sa psychologie. 1 vol in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . 2 fr. 50

La Philosophie du Siècle. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 2e édition . . . . . 5 fr.

Agnosticisme. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 2e édition. . . . . 2 fr. 50

La Recherche de l'Unité. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 2e édition. . . . . 2 fr. 50

A. Comte et H. Spencer. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 2e édition. . . . . 2 fr. 50

L'Éthique. *Le Bien et le Mal.* 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 2e édition. . . . . 2 fr. 50

Le Psychisme social. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 2e édition . . . . . 2 fr. 50

Les Fondements de l'Éthique. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 2e édition. . . . . 2 fr. 50

EN PRÉPARATION

L'Éthique. Cinquième essai : *La Morale, l'Art et la Conduite humaine.*

CHEZ PAUL OLLENDORFF, ÉDITEUR

Qu'est-ce que le crime? Brochure. . . . . 1 fr.

Qu'est-ce que le progrès? Brochure. . . . . 1 fr.

CHEZ SCHLEICHER FRÈRES, ÉDITEURS

Pourquoi je ne suis pas positiviste. Brochure. . . . . 1 fr. 50

Morale et Politique. Brochure. . . . . 1 fr. 50

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 1022-1900.

L'ÉTHIQUE

CONSTITUTION

DE

L'ÉTHIQUE

QUATRIÈME ESSAI SUR LA MORALE
CONSIDÉRÉE COMME SOCIOLOGIE ÉLÉMENTAIRE

PAR

E. DE ROBERTY
Professeur à l'Université Nouvelle de Bruxelles

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1901

Tous droits réservés.

CONSTITUTION DE L'ÉTHIQUE

I

Introduction. — Pourquoi je ne suis pas positiviste.

La « constitution » d'une science n'est pas son éclosion première. Ni sa pleine maturité. Les sciences viennent à la vie avec les marques essentielles de notre commune faiblesse. Elles subissent les crises variées d'une longue et pénible croissance. Souvent elles nous étonnent par leur naïveté, leur incompréhension initiales.

Tôt ou tard, néanmoins, elles entrent dans une période de stabilité et de force relatives, elles atteignent l'âge de raison. Nous les admettons pour majeures, nous les reconnaissons pour définitivement *constituées*.

L'école positiviste tâcha d'éclaircir, de préciser, de fixer le sens de ce dernier terme. L'échelle du savoir établie par Comte exigeait un complément d'enquête

324012

sur les idées voisines, mais distinctes, de série, de constitution, d'évolution, d'interdépendance des sciences.

Pour pouvoir se superposer les unes aux autres et former une succession logique ininterrompue, les diverses disciplines abstraites doivent satisfaire à certaines conditions d'âge et de développement. Quelles sont celles-ci?

Une science est constituée, affirme Littré, lorsqu'elle arrive : 1° à reconnaître quelqu'une des propriétés fondamentales de la matière; et 2° à établir sur cette propriété une doctrine abstraite susceptible d'évolution. Et il cite en exemple la physique qui, ayant admis l'irréductibilité de certaines qualités générales des choses, connues sous le nom de forces, commença sur chacune la théorie abstraite qu'elle comporte ; ou la chimie et la biologie qui, constatant, l'une, l'affinité des substances, et l'autre, la vitalité des tissus, en recherchèrent les lois essentielles.

Une limitation et une fin analogues s'imposent aujourd'hui à la sociologie.

D'une manière générale, l'école positiviste a cent fois raison. Délimiter strictement une large catégorie de phénomènes et les étudier, les analyser, les fouiller dans leurs replis intimes et leurs détails, pour en faire surgir ces synthèses idéales, ces rapports abstraits, ces surprenantes vues de l'esprit qui régissent le monde et que nous appelons des lois naturelles, tout cela forme l'essence même du savoir, et la science faite, la science adulte et florissante réalise chaque jour ce merveilleux effort.

Mais tout cela ne nous renseigne que très vaguement sur l'époque précise où une science devient

vraiment majeure en devenant vraiment rationnelle.

L'école positiviste ne connaît qu'une seule série mentale, qu'une seule grande classification des produits de l'intelligence : l'admirable suite, la belle et forte chaîne des sciences abstraites forgée par Comte et qui restera son œuvre maîtresse. Elle ne connaît pas cette autre série, cette autre classification des choses de l'âme, plus vaste, plus étendue, qui embrasse et comprend, à son tour, comme un simple anneau singulier, la hiérarchie entière des sciences fondamentales. Elle ne connaît pas la série qui continue et prolonge l'échelle de Comte, en la faisant suivre par de nouveaux domaines de l'esprit, à la fois intimement liés à la science et distincts, séparés de la science : ces trois superbes provinces spirituelles qu'on nomme la Philosophie, l'Art et le Travail (l'application aux besoins variés de l'être « social » des vérités scientifiques, philosophiques et esthétiques). Cette série (appelée par nous « psychosociale ») n'est pas gouvernée, comme la série scientifique, par le double principe de la généralité décroissante et de la complexité croissante; mais, à tous autres égards, les membres qui la composent s'y comportent les uns vis-à-vis des autres comme les sciences particulières dans la hiérarchie de Comte.

Or, c'est précisément cette concaténation nouvelle — s'étendant à la mentalité sociale complète, englobant tous ses phénomènes, n'oubliant aucun de ses produits — qui nous donnera, croyons-nous, la clef du grave problème soulevé et imparfaitement résolu par l'école positiviste.

L'important fait social représenté par la constitution d'une science n'intéresse pas que la série res-

treinte aux autres sciences, ou que la petite patrie scientifique, pour ainsi dire.

Ce fait intéresse, à des titres divers et non moins sérieux, la série infiniment plus ouverte, plus large, ou la grande patrie psychosociale.

Une science qui revêt enfin la robe virile, qui entre, comme membre indépendant et égal, dans le conseil des autres sciences, voilà un événement qui se répercute au loin, dans tous les domaines de la pensée, qui marque et inaugure une nouvelle phase intellectuelle, qui façonne une civilisation, qui trouble, qui agite profondément, qui souvent modifie la mentalité entière de l'époque.

Les conceptions et les croyances générales — religieuses ou philosophiques — sont les premières et les plus gravement atteintes. Elles s'appauvrissent de tout ce que leur enlève la science émancipée qui échappe à leur tutelle ou à leur joug.

Or, ce que la religion ou la philosophie perdent de ce chef, n'est pas une vaine superstructure; c'est un fondement, une assise.

Les conceptions ou plutôt les sentiments et les choix esthétiques subissent, par contre-coup, la même commotion.

L'art vit sur les idées générales de son temps, il se nourrit de la moelle des religions et des philosophies dominantes, comme les religions et les philosophies vivent sur les hypothèses et les recherches du savant et s'assimilent le meilleur des sciences particulières.

L'art du peuple s'appuie sur les croyances populaires qui, à leur tour, dérivent du savoir à la portée du grand nombre et effectivement possédé par lui (religion, savoir relatif, si justement taxé d'igno-

rance). Et l'art raffiné ou ésotérique s'appuie sur les philosophies subtiles acceptées par les minorités cultivées, philosophies qui tirent leur substance d'un savoir plus étendu et plus profond.

En dernier lieu, nos connaissances particulières, nos idées, nos croyances générales et nos sentiments, nos goûts esthétiques forment tout l'appareil directeur — gouvernail et voilure — de cette nef imposante, l'action pratique. Il serait puéril d'insister sur ce point.

L'acte obéit à la pensée, dont il extériorise et amplifie simplement, pour ainsi dire, les mouvements intimes, brefs, rapides et cachés. Et toute orientation nouvelle de l'esprit — dans la science, dans la philosophie, dans l'art — influe puissamment sur nos modes d'agir qu'elle bouleverse d'abord, qu'elle change et transforme ensuite.

Je conclus. C'est dans la série psychosociale tout entière, bien plus que dans son premier tronçon, la série scientifique, qu'il faut aller chercher les signes précurseurs ou annonciateurs de ce fait capital : la constitution d'une science, c'est-à-dire, en somme, l'épuration et l'affinement, par des méthodes que la raison approuve, d'un savoir demeuré jusque-là indégrossi et empirique.

Les conditions que doit pouvoir remplir une discipline « constituée » sur des bases rationnelles sont de trois sortes. Les unes, plus intimes, ne dépassent pas les limites de la science elle-même ou, plutôt, de sa méthodologie. Les autres s'étendent déjà à la série scientifique, elles visent les rapports entre la nouvelle discipline et le reste des sciences.

Dans cette catégorie se range l'un des deux points

indiqués par l'école positiviste, le seul que je puisse retenir, car le second point, l'établissement d'une doctrine abstraite susceptible d'évolution, me frappe comme une tautologie indéfendable. Ce point, c'est la reconnaissance d'un *quid proprium*, d'un objet spécial d'investigation qui soit (ou qui nous paraisse) irréductible aux faits étudiés par les sciences voisines.

Enfin, les conditions de la troisième sorte franchissent ce double cercle concentrique et embrassent tous les membres de la série psychosociale.

Ces conditions visent les rapports qui tendent à s'établir entre la science en voie de se constituer et les trois autres grandes classes de faits intellectuels, de produits psychosociaux : la philosophie (et respectivement la religion), l'art et l'action, le travail qui récolte les moissons pratiques du savoir et de la pensée.

Il est à remarquer, d'ailleurs, que puisque la série scientifique forme une partie essentielle de la série psychosociale, les conditions qui relèvent de la première sont naturellement comprises parmi les conditions commandées par la seconde.

En étudiant les rapports d'une science avec tous les membres de la *grande* série, nous étudions nécessairement ses rapports avec les membres de la *petite* série, de la même succession causale réduite à son premier terme.

Nous avons éclairci et surtout agrandi, comme il convenait, notre horizon. Nous voilà, dès à présent, en mesure de brièvement formuler les principales conditions que doit remplir toute science abstraite tendant à « se constituer ».

Nous résumons ces *desiderata* sous les deux chefs suivants :

1° *Rapports avec la philosophie.* — La science visée inaugure une période de complète indépendance à l'égard aussi bien de la religion que de la métaphysique ou, en général, de la philosophie. Or, comme toute science non constituée ou empirique se trouve régulièrement assujettie à l'ensemble des idées générales qui dominent à une époque, c'est la *rupture*, nette, catégorique et souvent violente. Ce signe, qui est essentiel, ne trompe jamais. Mais la science ne se débarrasse pas seulement des lisières qui l'attachaient à la religion ou à la philosophie; elle ne se contente pas de briser ces liens devenus à ses yeux indignes d'elle et quelque peu ridicules; elle va plus loin : consciente de sa force, de son pouvoir accru, elle impose désormais sa loi aux conceptions et aux croyances générales.

Elle rétablit d'une manière ostensible et pour ainsi dire publique, *coram populo*, le rapport caché qui toujours subsista entre la source et le courant du fleuve, entre le fait particulier et le fait général, entre la notion scientifique et le concept philosophique.

2° *Rapports avec les trois termes restants de la série psychosociale, dont l'un, le savoir, précède la philosophie, et les deux autres, l'art et l'activité pratique, lui sont consécutifs.*

La nouvelle science n'est évidemment possible que si son objet particulier ou sa matière ne se confondent pas avec l'objet particulier ou la matière des branches déjà existantes du savoir.

Ce point acquis, il faut passer à la considération

des rapports qui ne tardent pas à se nouer, d'une façon lente, mais nécessaire, entre la nouvelle science d'une part, et de l'autre, les conceptions esthétiques et les conceptions pratiques de l'époque correspondante; qui ne tardent pas à s'établir, dis-je, ou plutôt, qui continuent à subsister, mais sous des formes notablement modifiées, avec une intensité, une acuité beaucoup plus grandes. La nature de ces liens est identique à celle des liens qui unissent le savoir particulier à la philosophie : ce sont des rapports d'antécédence causale et, par le fait, de commandement. Mais tandis que la science gouverne directement sa fille, la philosophie, elle n'exerce une influence vraiment appréciable sur l'art que d'une façon indirecte ou par l'intermédiaire des idées et des croyances générales. Quant au rôle tenu par la science dans l'ordre des choses pratiques, ou de pure application, il est de deux sortes : d'une part, la science commande en souveraine absolue aux technologies corrélatives et toujours spéciales; et de l'autre, elle se sert des conceptions philosophiques et des conceptions esthétiques pour agir sur l'activité qui demeure en deçà ou qui va au delà des limites strictement techniques. Et c'est en accomplissant ce double circuit qu'elle détermine et dirige notre conduite générale.

Les brèves indications que je viens de donner expliquent le but et le plan de ce volume.

C'est le quatrième par ordre dans la suite de mes Essais sur l'Ethique considérée comme sociologie élémentaire.

Me voilà arrivé à la moitié, et peut-être à la partie la plus difficile de la route que je m'étais proposé de

parcourir et dont j'avais tracé les contours un peu vagues dans la préface de mon livre sur *le Bien et le Mal.* Avant de continuer mon chemin, j'éprouve le besoin de faire une courte halte, de m'arrêter un instant. Mais je n'emploierai pas ce répit à jeter un coup d'œil en arrière, sur l'étape déjà fournie, ni en avant, sur la tâche qui me reste à accomplir. De pareilles digressions ont leur utilité, sans doute; mais elles ne sont pas indispensables. Ce qui, en revanche, me semble bien autrement urgent et nécessaire, c'est d'obvier, de parer, dans la mesure du possible, aux malentendus d'une nature générale ou philosophique qui se glissent parfois, sans qu'on y prenne garde, entre le public et l'auteur, et qui finissent par creuser entre eux un fossé large et profond. Or, je crois que mes derniers ouvrages ne sont pas à l'abri d'un semblable reproche. Certaines de mes idées fondamentales ont reçu une interprétation que je ne saurais admettre. On a notamment parlé de ma défection positiviste, de mes contradictions avec moi-même. Le lecteur voudra donc bien tolérer que je consacre le reste de cette préface à une sorte de brève confession philosophique.

Avant tout, je veux dire quelques mots sur la manière dont je conçois la filiation et l'interdépendance des grandes idées générales qui animent et meuvent les philosophies.

Comme les religions qui les précèdent et les présagent, les systèmes des penseurs ne sont pas le produit d'une génération mentale toute *spontanée.* Ils ne sortent pas, inopinément, des cerveaux qui les enfantent. Encore moins naissent-ils, d'une façon *directe,* les uns des autres. Mais ils apparaissent ainsi que

l'effet, la conséquence *immédiate* du savoir de leur époque, la synthèse — jamais achevée ou complète — d'une somme de connaissances essentiellement instable, puisque toujours soumise aux fluctuations du grand mouvement idéologique connu sous le nom de progrès.

Les théories des philosophes confrontent les unes aux autres les notions, les idées les plus vastes des différentes sciences pour en tirer une figure, un tracé schématique de l'univers, sorte « d'instantané abstrait » du monde ne possédant qu'une valeur relative et fugace.

Mais les philosophies — et les théosophies — ne résolvent pas les « énigmes du monde ». Cette tâche incombe aux sciences particulières, qui s'en acquittent par un labeur lent et pénible, en une suite indéfinie d'à-coups successifs.

En d'autres termes, le philosophe reçoit bien la torche, comme le coureur antique, des mains de ses prédécesseurs; mais, la science exacte ayant progressé dans l'intervalle, il la reçoit déjà éteinte, sans flamme, déjà incapable d'éclairer la route; et il l'allume à son tour au foyer du savoir de l'époque. L'éclectisme est une sophistication précaire de la vérité. Les philosophies qui se suivent s'excluent mutuellement. Un système nouveau ne peut s'établir et prospérer, s'affirmer et vivre, que s'il est capable d'opposer, sur des points importants, sur des « nœuds vitaux » de la pensée générale, aux écoles qui le précèdent et auxquelles lui-même se rattache par les liens les plus étroits, autre chose que de simples acquiescements, ou encore des fins de non-recevoir. Il doit être en mesure de donner aux problèmes

essentiels des solutions, sinon contraires, du moins différentes.

Certes, en regard des philosophies et des religions vivantes, il existe des philosophies et des religions mortes, des doctrines et des croyances pétrifiées, momifiées, qui peuplent et encombrent les cimetières archéologiques de l'histoire; ou encore des embryons de systèmes, des fœtus imparfaitement éclos ou venus avant terme.

Celles-là ont vécu, et ceux-ci vivront ou ne vivront pas, selon les cas et les circonstances. Je les laisse tous de côté, je m'occupe des organismes philosophiques où la sève de vie coule à plein bord.

Les systèmes philosophiques viables se composent de deux sortes de matériaux, de deux parts qui, le plus souvent, sont très inégales. L'une représente l'apport anonyme de la science des siècles écoulés, des générations disparues. L'autre figure l'apport du savoir nouvellement acquis par l'époque courante.

Dans la première, la personnalité du philosophe s'efface et disparaît presque devant la grande œuvre collective du temps. Dans la seconde, au contraire, elle s'affirme, elle s'accuse par des signes subjectifs, par des emprises caractéristiques qui, trop multipliées, peuvent facilement nuire à la stricte harmonie de l'ensemble.

Les vues habituelles sur la filiation des systèmes diffèrent de la théorie que je viens d'esquisser. Mais ces pages s'adressent à des lecteurs qui n'ignorent point les principales controverses philosophiques du siècle; je ne m'attarderai donc pas à exposer des doctrines bien connues, ni à les réfuter. Je me bor-

nerai simplement à faire ressortir que les idées opposées aux miennes sont basées sur une prénotion que j'estime fausse et qui consiste à voir dans la philosophie la matrice où s'élaborent et d'où sortent, dont se détachent peu à peu les sciences particulières.

Ce prétendu « exode » des sciences est une des plus graves et des plus tenaces illusions qui aient jamais frappé notre vue intellectuelle. C'est l'erreur qui prend l'ombre pour le corps, l'apparence pour la réalité.

Un savoir vague, indistinct et empirique produit une philosophie de la même espèce et qui semble contenir, à l'état de germes rudimentaires, tous les ordres de connaissance.

Et quand, plus tard, une science particulière se forme, il nous paraît qu'elle a poussé sur le vieux tronc philosophique. Il n'en est rien, en vérité. La nouvelle science n'enrichit pas la vieille philosophie ; elle la sape et la ruine, au contraire, elle la rend inadéquate, incomplète, elle met en évidence son désaccord avec le savoir de l'époque. En un mot, la « constitution » d'une science est toujours une défaite — et une grosse défaite — pour la philosophie contemporaine.

On l'a vu par la tentative si méritoire d'Auguste Comte pour fonder la sociologie abstraite. La seule annonce de ce dessein avait suffi à troubler les consciences profondément imbues des vieux principes métaphysiques. Et si l'entreprise, au lieu de se borner à une initiative heureuse sans doute, mais qui, en fin de compte, ne produisit que des résultats discutables, eût abouti, eût pleinement réussi, c'en était fait : l'ontologie verbale, la transcendance sco-

lastique n'eussent jamais pu ressusciter avec la force qu'elles connurent de nos jours.

Malheureusement, la tentative de Comte échoua. Ce philosophe émit sur la nouvelle science des vues géniales qui impressionnèrent le monde et déconcertèrent ses premiers contradicteurs. Mais il se heurta à deux obstacles que le savoir de son époque, l'état de la science aux environs de l'année 1820, ne lui permit ni de tourner, ni de franchir.

Il posa le problème de la constitution de la sociologie ; il le posa même d'une façon très satisfaisante ; mais il ne le résolut point, il ne « constitua » pas la science sociale.

J'ai parlé de deux obstacles. Ce furent les deux erreurs capitales où versa la pensée si claire et si sobre du fondateur de la philosophie positive.

Signalons-les en quelques traits rapides.

En premier lieu, il se trompa sur le véritable objet de la sociologie, ou sur la nature essentielle des phénomènes sociaux. Il ne vit dans ces derniers que leurs apparences, leurs manifestations externes. Il sépara la morale de l'ensemble des études sociologiques, et il l'identifia, sous le nom d'anthropologie, avec la psychologie concrète ou l'idéologie. La sociologie abstraite devint de la sorte entre ses mains une forme vidée de son contenu principal. En même temps, il subordonnait l'éthique à cette même sociologie, et il l'assimilait encore volontiers à un code de conduite où l'élément personnel et la méthode subjective se déploieraient à leur aise.

« La division entre la sociologie et la morale, dit-il en effet, n'est pas moins réelle, ni moins utile que celle de la biologie envers la sociologie.... La véritable

science finale, c'est-à-dire la morale, peut systématiser la connaissance spéciale de notre nature individuelle, suivant une combinaison convenable entre les deux points de vue, biologique et sociologique, qui s'y rapportent nécessairement. » Et plus loin : « L'anthropologie proprement dite est à la fois plus spéciale et plus compliquée que la sociologie. Néanmoins, en la qualifiant de morale, on se dispose heureusement à n'y jamais chercher que les bases normales de la conduite humaine, en écartant inexorablement des spéculations oiseuses qui seraient, en effet, les plus difficiles de toutes » (1).

La clairvoyance des disciples ne dépassa pas celle du maître. Ainsi, Littré nous parle d'une « théorie subjective de l'homme » formée par trois sciences *sui generis* : la morale, l'esthétique, la psychologie, trinité curieusement représentative de la trilogie si connue du bien, du beau et du vrai. En somme, l'école positive tout entière n'a jamais bien saisi les vrais caractères différentiels des quatre membres de la grande série mentale : la science, la philosophie, l'art et la technique, l'ensemble des procédés qui président d'une manière immédiate à l'action ou à la conduite utile. A tous elle accorde vaguement la qualité de science qui ne saurait convenir qu'au premier terme de la série.

Elle confond ainsi le genre, la *connaissance*, avec l'une de ses espèces, la *science*; et cette erreur positiviste est partagée par la grande majorité des esprits contemporains.

En second lieu, Comte se méprit sur la véritable portée des recherches psychologiques, ou sur la nature essentielle du phénomène psychique. Il évita,

il est vrai, l'erreur qui faisait de la psychologie une science abstraite, la science mère de toutes les disciplines sociales. Mais il n'aperçut dans le phénomène psychologique que son aspect purement cérébral; il réduisit, par suite, la psychologie à la psychophysique. Et il ignora complètement la psychologie concrète, la science à la fois descriptive et déductive dont les grandes généralités ou les lois s'offrent comme autant de résultantes de l'action combinée des lois de la vie et des lois sociologiques; ou bien il fit pis encore : il confondit, comme nous venons de le voir, cette psychologie concrète avec la morale.

Posé dans ces termes, le problème que Comte soulève avec tant de hardiesse, sur l'urgence qu'il y a de constituer une étude abstraite des phénomènes sociaux, devient radicalement insoluble.

Comte se trompa, et dans son estimation de l'objet particulier ou de la matière de la sociologie, et dans son appréciation des vrais rapports de cette science avec les autres membres de la belle série scientifique qu'il avait lui-même établie et démontrée. Quant à la grande série mentale qui renferme la série scientifique, et aux rapports de la sociologie avec les termes restants de cette vaste suite de facteurs sociaux, Comte ne s'en est guère occupé que d'une façon incidente; et pourtant l'analyse méthodique de tous ces rapports aurait sans aucun doute fourni à ses hypothèses sur la nature du fait social les plus sérieux moyens de contrôle.

Mais ce n'est pas tout.

L'échec subi par Comte dans sa tentative de fonder sur des bases distinctes la sociologie et la morale —

il ne constitua ni l'une ni l'autre, et la même déconvenue frappa plus tard, pour des raisons essentiellement semblables, l'école évolutionniste et son chef Spencer — cet insuccès réagit d'une manière puissante sur la philosophie entière de l'époque.

Il arrêta brusquement la marche triomphale du positivisme vers les conquêtes décisives, marche commencée sur la promesse explicite d'une *instauratio magna* des sciences du monde moral ou surorganique, et il remplit d'espoir et de courage les cerveaux demeurés fidèles aux dogmes transcendants. Tout n'était pas perdu, puisque les forces de l'adversaire, si imposantes dans ses premiers manifestes, dans le défi qu'il avait lancé à la tête du vieux monde, se révélaient, en réalité, comme infiniment moins nombreuses et moins aguerries, moins bien préparées à la formidable lutte. On put même vite s'assurer que celle-ci n'était qu'une guerre d'escarmouches, d'engagements de second ordre. Le soin de livrer les grandes batailles, de vaincre les grosses difficultés, de résoudre les problèmes essentiels, semblait, d'un commun accord, réservé à l'avenir. La philosophie positive et les systèmes qui s'y rattachent directement, telle la philosophie évolutionniste de Spencer, se découvraient comme un relativisme et un phénoménisme étroitement apparenté au relativisme et au phénoménisme de Hume, de Kant et des néo-criticistes (2).

C'est en vain qu'Auguste Comte s'efforça de dresser son système philosophique en une opposition irréductible avec toute la philosophie du passé. Par ses affirmations réitérées que dans les deux phases de celle-ci, la période théologique et la période métaphysique,

l'intelligence « dirige ses recherches vers la nature intime des êtres, en d'autres termes, vers les connaissances absolues », tandis que dans l'état scientifique inauguré par le positivisme l'esprit humain « renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers et à connaître les causes intimes des phénomènes », Auguste Comte ne parvint à mettre en évidence qu'une seule chose : la stricte identité du principe fondamental sur lequel reposait toute la philosophie antérieure avec le principe qui guidait et animait sa propre sagesse. Ce principe, c'est l'agnosticisme, la capitulation devant l'Inconnaissable.

Il ne saurait être question, pour le penseur, de se laisser prendre au piège grossier des apparences vaines, des promesses ou des prétentions ambitieuses et, en somme, des mots et des formules verbales. Il lui faut pénétrer jusqu'au vrai sens de ces mots et de ces formules. C'est le moins qu'on puisse exiger de sa clairvoyance et de son esprit généralisateur ou unificateur. Or, rien n'était plus éloigné de toute recherche réelle et *persévérante* des origines et des fins, ou de l'essence des choses, que les ratiocinations, même les plus alambiquées et les plus subtiles, de la théologie et de la métaphysique, cette simple modification générale de la théologie, comme l'appelait si justement Comte.

Toutes deux, reflétant l'état rudimentaire ou imparfait des connaissances scientifiques, synthétisaient et symbolisaient cet état — véritable misère cognitive — par le concept de *Dieu*, limite ou borne qui arrête net, et dès ses premiers pas, l'investigation concernant l'origine, la fin, l'essence cachée des choses. Cela est si vrai qu'on pourrait définir par

ces deux mots : *dépasser Dieu*, le but authentique du savoir humain arrivé à l'âge de raison.

La philosophie que Comte combattait ne transgressa pas une telle limite, parce que la science dont elle tirait son origine ne l'avait pas franchie. Science et philosophie tournaient également autour de ce point d'arrêt qui leur semblait immuable, éternel, infini, incompréhensible, antinomistique, contradictoire; elles lui donnaient les noms les plus variés, Dieu, Nature, Matière, Idée, mais elles y revenaient sans cesse.

La philosophie positive ne recula pas, en réalité, d'une façon appréciable, cette même borne. Elle ne pouvait la transposer beaucoup plus loin, vu l'état du savoir particulier qui s'arrêtait au seuil des sciences du monde psychosocial et qui avait à peine entamé le vaste domaine du monde de la vie; et encore parce qu'elle n'avait pas réussi à constituer, d'une façon durable, la science abstraite des phénomènes surorganiques, la sociologie. Elle se contenta d'un changement nominal ou verbal. A des mots, à des noms, elle substitua d'autres mots, d'autres noms. Elle ne prit pas garde qu'ils signifiaient exactement la même chose. Elle donna à Dieu (ou ce qui revient au même, à la Nature, à la Matière, à la Force) le nom d'*Inconnaissable*. Elle crut avoir fait merveille, et introduit dans la pensée générale une terrible et féconde nouveauté, en promulguant ce canon suprême de la sagesse moderne : défense à quiconque, savant ou philosophe, de poursuivre une certaine classe de buts qui fuient devant nous aussitôt que nous y portons la main. Défense et excommunication majeure. Elle ne vit pas que cette règle, avec la sanction qui l'escorte,

avait toujours été, en dépit de quelques apparences contraires, la règle et la loi fondamentale de la théologie et de la métaphysique. Certes, elle comprenait bien qu'un but qui se dérobe à l'effort fait pour l'atteindre, est la marque certaine d'une insuffisance, d'un défaut inhérent à la force appliquée. Aussi s'empressa-t-elle de proclamer, en outre, le dogme de la faiblesse native de notre intelligence. Elle se retrouvait ainsi une fois de plus dans une étroite communion d'idées avec les sages de tous les temps et les plus fermes soutiens des croyances religieuses.

Quant au célèbre conseil dont le positivisme accompagne l'exhortation qu'il nous adresse à ne pas user en vain nos forces dans la recherche des causes phénoménales; quant à la recommandation de « nous attacher *uniquement* à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, les lois effectives des phénomènes, leurs relations invariables de succession et de similitude », il semble certain : 1° que cette recommandation vise le savant et non le philosophe; 2° qu'elle est excellente; 3° qu'elle a constamment été suivie par tous les véritables chercheurs. Mais le positivisme, confondant la science et la philosophie, a voulu imposer la *même* règle à l'investigateur spécial aussi bien qu'au philosophe; et c'est de cette confusion si regrettable, et presque funeste sous tant de rapports, que la futile critique moderne l'a le plus hautement loué (3).

Telles sont les raisons principales qui, malgré ma profonde vénération pour Comte et le grand profit que j'ai toujours retiré de l'étude assidue de ses œuvres, m'ont de bonne heure détaché de sa philosophie. *Voilà pourquoi je ne suis pas positiviste.* Et voilà pour-

quoi je suis *hyperpositiviste*, s'il y a lieu d'employer ce néologisme barbare dont quelques écrivains se sont servis pour désigner l'ensemble des doctrines professées dans mes six volumes de philosophie première, parus de 1886 à 1894 et auxquels vinrent s'ajouter, en ces dernières années, mes trois livres sur l'éthique. Ce superlatif, l'hyperpositivisme, n'aurait, certes, rien que de flatteur pour moi, s'il devait signifier que je me suis donné pour tâche de dépasser le « positivisme » d'Auguste Comte sur un certain nombre de points où la science de 1880 ne se trouve plus d'accord avec le savoir de 1820. Mais telle ne fut pas, on s'en doute bien, l'intention primitive des inventeurs de ce terme plutôt ironique, possédant un sens péjoratif. N'a-t-on pas, en effet, voulu découvrir, à la base de mon « hyperpositivisme », comme un vague dessein de ramener la philosophie « antimétaphysique » de Comte, par des chemins de traverse, dans les voies stériles de la transcendance? Cette accusation me laisse froid. J'y ai répondu à plusieurs reprises ; et je me plais à croire, par exemple, qu'elle fera sourire tous ceux qui ont lu, dans le premier volume de l'*Ethique*, les chapitres intitulés : « Défense de la théologie » et « Plaidoyer en faveur de la métaphysique ».

Mais passons. Puisque l'hyperpositivisme — cette tendance philosophique qui aspire à se faire connaître et reconnaître — possède le courage de se dresser en face du positivisme — cette grande et belle philosophie aujourd'hui universellement fêtée et acclamée, — j'ai hâte de confronter, ne fût-ce que d'une façon sommaire, l'ontologie de Comte avec la mienne, de mettre en présence, ne fût-ce

que pour quelques instants, ce colosse et ce pygmée.

Dans la somme des croyances philosophiques qui dominent notre époque, il faut nettement distinguer le positivisme au sens large du mot, qui existait bien avant Comte, du positivisme ou *comtisme* qui forme l'apport personnel de ce profond penseur. Le premier représente les résultats philosophiques du savoir depuis longtemps constitué et florissant, et le second — les conceptions que l'essor nouveau de la science à l'époque de Comte fit germer dans son puissant cerveau. Compris et limité de la sorte, le comtisme se peut, croyons-nous, facilement réduire à huit thèses capitales dont voici la brève énumération :

1° *La philosophie identifiée et confondue avec les sciences particulières*, dont elle ne formerait que la partie la plus abstraite ou la simple systématisation générale;

2° *La loi des trois états* (théologie, métaphysique, science) présentée comme dirigeant toute la mentalité humaine, comme gouvernant l'histoire du monde;

3° L'impuissance foncière de l'esprit à découvrir l'intimité des choses élevée au rang de principe suprême de la philosophie; ou l'*agnosticisme*, le culte *amorphe* de l'Inconnaissable, substitué à la théologie et à la métaphysique, cultes *déimorphes* du Mystère universel;

4° La multiplicité phénoménale des « essences » impénétrables opposée à leur unité nouménale, ou le *pluralisme* admis comme second principe directeur de la philosophie ;

5° La *psychologie* incorporée à la *biologie*, c'est-à-dire réduite à la seule étude des fonctions psychophysiques du cerveau; ou le *biologisme psychologique*

et, par suite, *sociologique* proclamé comme une vérité fondamentale;

6° La *morale* exclue du nombre des sciences abstraites et assimilée tantôt à l'*idéologie concrète*, tantôt à une *technologie* servant de guide à la conduite personnelle;

7° La *sociologie* (ainsi désemplie de toute matière éthique) promue à la dignité à la fois de science abstraite ou fondamentale et d'élément coordinateur de la doctrine positive (prééminence du point de vue sociologique, souveraineté intellectuelle de la sociologie);

8° Enfin, et c'est peut-être la seule partie de l'œuvre propre du fondateur du positivisme qui restera longtemps encore, sinon toujours, debout, inattaquée et inattaquable, la *classification des sciences* selon un ordre hiérarchique qui répond aux plus pressants besoins de l'esprit humain dont il reflète les lois.

Appliquons maintenant le même procédé à l'*hyperpositivisme*. Séparons, dans l'ensemble de vues ainsi désigné, les résultats plus ou moins incontestés de l'évolution philosophique contemporaine d'avec la doctrine hétérodoxe qui prétend s'élever à l'encontre de l'enseignement authentique du fondateur de la philosophie positive.

L'hérésie nouvelle se laissera dès lors ramener aux douze thèses suivantes :

1° Séparation sévère, au double point de vue de l'*objet* et de la *méthode*, entre ces deux espèces idéologiques dont l'une précède, engendre et façonne l'autre à son image : la *science* apte à toutes les recherches, à toutes les constatations, et la *philosophie* capable d'imaginer les plus vastes hypothè-

ses, mais radicalement impuissante à les vérifier;

2° Substitution, à la loi empirique des trois états, de la *loi théorique de corrélation entre les sciences et la philosophie*, ainsi que de son corollaire, la *loi des trois types* ou directions unilatérales de la métaphysique (matérialisme, sensualisme, idéalisme);

3° Démonstration de la *loi de l'identité des contraires surabstraits*, équation qui est la forme revêtue dans le monde des idées par la grande loi de la conservation de la force;

4° Réduction de toute transcendance à l'expérience, de tout *Inconnaissable* au *Connaissable*, de toute déité à l'entité, à l'existence universelle;

5° Réduction de la *finalité*, cette pierre d'achoppement du monisme matérialiste, à la *causalité*, qui barre la route au monisme idéaliste;

6° Conception de la réalité comme essentiellement *homogène et une*, soit dans ses éléments qui sans cesse se transforment les uns dans les autres, soit dans les lois qui régissent cette évolution infinie;

7° Distinction entre le *savoir abstrait* et le *savoir concret*, basée sur une théorie de la connaissance qui complète sur ce point capital l'échelle hiérarchique établie par Comte;

8° Formulation et défense de l'hypothèse connue aujourd'hui dans la littérature sociologique sous le nom d'*hypothèse bio-sociale*;

9° Conception de la *psychologie* comme *science concrète* étudiant l'esprit (ou l'âme, l'intelligence), ce phénomène non seulement complexe entre tous, mais encore composé, dû à l'action concurrente des lois de la vie et des lois sociologiques;

10° Conception de la *sociologie* comme *science*

abstraite du vaste monde des faits surorganiques, science dont les phénomènes essentiels se confondent et s'identifient avec les phénomènes désignés par le mot de *morale* et étudiés dans l'*éthique*;

11° Formulation et défense d'une importante théorie sur l'*échelle mentale* qui fixe l'ordre dans lequel apparaissent et se développent les quatre grands facteurs de l'évolution surorganique : la science, la philosophie (avec la religion), l'art et le travail; qui, en outre, détermine et spécifie les principales valeurs sociales; qui enfin indique et précise les conditions que la sociologie (ou toute autre science) doit remplir avant de passer de l'état empirique à l'état théorique;

12° Formulation et défense d'une hypothèse destinée à servir de point de départ ou de base à la future science abstraite du monde surorganique : le postulat d'une transmutation ultime de la Force universelle signalant le passage de la Vie à l'Idée et se produisant à la suite du choc des énergies psychophysiques emmagasinées dans les cerveaux individuels. Ce choc (semblable en cela au contact matériel qui engendre le phénomène chimique) ferait apparaître l'*altruisme*, le *psychisme collectif*, la condition nécessaire aussi bien à l'épanouissement de la conscience et de l'idéation complexe (produits du milieu idéologique ambiant, ou des *idées d'autrui*), qu'au triomphe, dans l'œuvre humaine, de la finalité, de l'action gouvernée par des motifs ou des buts idéaux (et façonnée par le milieu actif environnant, par les *actes d'autrui*) (4).

Les progrès accomplis par les différentes branches du savoir positif dans la période qui embrasse plus

d'un demi-siècle, qui s'étend de 1820 à 1880, condamnent-ils quelques-unes des grandes thèses comtistes, et justifient-ils quelques-unes des conceptions que je leur oppose? Toute la question est là.

Elle paraît simple et claire; et pourtant il n'en est pas de plus délicate et de plus difficile à résoudre. C'est que le problème se trouve obstrué et obscurci par des habitudes mentales datant d'un autre âge et par une foule de prénotions fausses, de jugements hâtifs et incomplets.

Les plus bizarres survivances nous courbent, à notre insu, sous leur joug. L'ancestrolâtrie, par exemple, n'a jamais complètement disparu. Nous aimons à faire entrer, de force, s'il le faut, nos conceptions modernes dans les cadres, trop étroits pour elles, des plus antiques doctrines. Nous dénaturons de la sorte le présent aussi bien que le passé, nous falsifions l'histoire que nous aurions pourtant un si vif intérêt, en vue des découvertes de plus en plus urgentes de la sociologie, à connaître d'une façon sûre et véridique. Une telle sophistication des rapports réels des choses passe, néanmoins, souvent, pour de la profondeur, et on la porte aux nues sous le nom de « sens historique ». Nous semblons croire que, pour être juste et impartial envers les époques défuntes, il suffit de les couvrir de fleurs, comme nos morts ordinaires, de combler de louanges les hommes et les choses qui ont fini d'exister. Auguste Comte exaltant sans mesure le moyen âge, le catholicisme et la papauté, offre un exemple topique de cette erreur (5).

Parmi les nombreuses raisons concourant à former et à entretenir de telles habitudes mentales, le miso-

néisme qui caractérise surtout le mandarinat intellectuel, la crainte, poussée jusqu'à la haine, des idées neuves et originales, mérite qu'on s'y arrête un instant. Elle prend les aspects les plus variés. C'est tantôt l'ancestrolâtrie simple : les anciens ont tout vu, tout su, tout prévu, et les vieux auteurs sont les seuls bons; et c'est tantôt la glorification des médiocrités vivantes; ou bien la quarantaine du silence établie autour des esprits « inquiétants »; ou encore cette méthode, perfide entre toutes, qui consiste à retrouver les idées nouvelles dans les vieux livres et chez les morts célèbres que tout le monde admire, mais que personne ne lit plus. Et cependant, si on connaissait mieux les vraies lois de la production philosophique, littéraire et artistique, il y aurait, dans le seul fait de ces prétendues découvertes, à la charge des critiques et des commentateurs, un anachronisme manifeste, une bévue impardonnable et presque une faute grossière d'orthographe. Combien d'idées modernes ne prêta-t-on pas ainsi, successivement, à Aristote, à Bacon, à Descartes, à Leibnitz, à Spinoza! Combien de gros traités et de dissertations savantes entièrement dus au pillage cynique des auteurs récents au profit de leurs aînés! De telles façons d'agir sont regardées avec faveur et ouvrent toutes grandes à ceux qui les emploient les portes jalousement closes de certains hospices de la science et de la littérature (6).

En ce qui touche, plus particulièrement, la philosophie et les philosophes, un nouveau motif s'ajoute aux raisons que je viens d'indiquer et agit dans le même sens. Il n'a pas le caractère odieux des rivalités et des petitesses personnelles. Il se laisse rame-

ner aux vues profondément illusoires que beaucoup de bons esprits entretiennent encore sur la filiation des systèmes philosophiques. Je l'ai déjà dit, on croit d'habitude qu'une philosophie procède directement des philosophies antérieures. Et tel est en effet le cas des philosophes de troisième ou de quatrième ordre, des disciples, des imitateurs, enfin des plagiaires. Mais un cerveau vraiment original ne se rattache pas d'une façon aussi étroite à ses prédécesseurs. Sa doctrine pourra offrir de nombreux points de contact ou de similitude avec les vues de ses devanciers. Mais ce ne sera pas parce qu'il les aura trop lus ou trop médités. Souvent même, ainsi que cela arriva notoirement à Comte et à quelques autres penseurs de premier ordre, il ne les connaîtra que de nom.

Du reste, ce n'est généralement pas aux philosophes qu'il connaît le mieux et dont il a le plus compulsé les ouvrages, que ressemblera un penseur de cette classe. Des influences aussi immédiates ne se font sentir ni en philosophie, ni en littérature, ni en art. Dans ces divers domaines, un esprit supérieur saura toujours assurer le triomphe des traits ou caractères qui le distinguent de ses émules.

Il aura des modèles, il n'aura pas de maîtres; et s'il en a, il les quittera, il ne leur restera pas longtemps fidèle. Trouvant une place prise, une route frayée par d'autres, il cherchera ailleurs, il s'efforcera d'ouvrir une nouvelle voie.

Au surplus, les connaissances, l'érudition des chefs d'école sont peut-être moindres, en thèse générale, que les connaissances ou l'érudition de leurs disciples. Il y a là, semble-t-il, comme une série qui va de

l'ignorant par le maître pour culminer dans l'érudit et le savant vulgaire. Occupés qu'ils sont à produire, à créer, le penseur indépendant, l'artiste original n'ont matériellement pas le temps de s'attarder aux lectures, de prolonger sans cesse la période des études préparatoires. Leur science n'est pas plus grande que celle de leurs concurrents ordinaires; elle est plus haute. Leur point de vue est plus élevé, leur horizon est plus large.

Les philosophes ont partagé eux-mêmes l'illusion commune sur la genèse directe reliant les systèmes philosophiques les uns aux autres. Ils se trouvèrent et se donnèrent des ancêtres, souvent sans prendre la peine d'étudier les textes à leur source, sur la foi des commentateurs qui déjà avaient faussé l'esprit des vieilles doctrines en les accommodant aux goûts contemporains et aux idées nouvelles.

La loi de « corrélation entre les sciences et la philosophie » met un terme à de pareils abus. Elle applique aux synthèses des philosophes un critérium unique, elle leur fait subir à toutes la même épreuve. Elle constate leur accord intime avec un certain état du savoir dans le passé ou le présent. Elle prouve que la paternité vraie des fortes conceptions générales n'a jamais appartenu aux constructions philosophiques qui les précédèrent. C'est du commerce, entretenu depuis des siècles et longtemps jugé illégitime, de la pensée spéculative avec le savoir exact que sont nés les plus grands, les plus beaux, les plus fiers enfants de la philosophie.

Ainsi, pour nous borner à un seul exemple, l'idée d'évolution, le concept du « devenir » qui forme la base de son système, fut directement puisé par Hegel

(quelque temps avant Comte) dans les notions scientifiques qui avaient cours à la fin du XVIIIe siècle. Ce concept ne fut pas déduit par le célèbre philosophe du superbe principe spinozien qui fait de la tendance de toute chose à persévérer dans son être, l'essence même de l'être. Spinoza enseigne que cette tendance des choses à se maintenir forme ce que nous appelons la Providence, qui est tantôt générale, quand les choses sont conservées comme parties du tout, de l'ensemble universel, et tantôt particulière, quand les choses se conservent comme formant elles-mêmes un tout, un ensemble déterminé. Mais cette belle doctrine panthéiste ne représente que vaguement nos idées modernes sur la perennité de la force. Le monisme de Spinoza, transcendant et intuitif, offre de très rares points de contact avec le monisme scientifique et expérimental de notre époque. De même, il serait erroné de prétendre que le principe hégélien de la conciliation des contradictoires (thèse, antithèse, synthèse) et la méthode dialectique qui en émane, se trouvent déjà chez Spinoza. Et si ce principe ou cette méthode s'y découvraient à l'état de germe, cela prouverait, tout au plus, que le savoir du XVIIe siècle préparait d'une façon active les voies que devait parcourir la science du siècle postérieur.

D'autre part, il serait également chimérique de penser qu'il soit possible de trouver chez un philosophe moderne les idées et les formules qui auront cours dans quelque cent ou deux cents ans d'ici. Il faudrait pour cela admettre une stagnation absolue de toutes les branches du savoir et son corollaire inévitable, un fort abaissement de l'étiage intellectuel dans l'humanité. Il peut arriver que dans un siècle

ou deux on rende enfin justice à un penseur ignoré ou méconnu de son vivant; que les érudits des époques futures le redécouvrent, pour ainsi dire, et l'offrent à l'admiration de leurs contemporains. La gloire n'est que trop souvent, hélas ! le soleil de ceux qui n'en ont plus besoin. Mais une critique rationnelle montrera chez ces esprits restés dans l'ombre la véritable cause de leur aventure : le fait qu'ils saisirent et comprirent ce que la science de leur temps renfermait à l'état de semences obscures, mieux que tel ou tel philosophe porté au pinacle précisément pour n'avoir pas déchiffré l'énigme, pour s'être confiné en un savoir plus ancien et, par là même, accessible à la majorité des cerveaux, pour s'être conformé aux préjugés du grand nombre en basant la philosophie sur les connaissances traditionnelles et populaires. Une foule de systèmes précocement admirés ne doivent leur triomphe qu'à cette attitude des philosophes regardant en arrière, expliquant et commentant la science des morts, qui est aussi celle de l'immense troupeau des vivants à chaque minute de l'histoire, et se montrant pleins de défiance à l'égard du savoir de l'époque courante.

Le passé et le présent nous appartiennent d'une autre façon et beaucoup plus que l'avenir. Ils ne dépassent pas, comme fait celui-ci, les bornes d'un savoir actuellement vérifiable. L'expérience future et la science qui en dépendra ne sauraient jamais, logiquement parlant, être identiques à l'expérience présente et au savoir du moment qui s'écoule. On aura beau considérer les choses à un point de vue hautement philosophique, *sub specie aeternitatis*, on ne changera rien à la loi du temps qui est une loi

fondamentale de l'esprit humain. Nos idées philosophiques, nos vues *d'après l'éternité*, se modifieront nécessairement d'une époque à l'époque suivante. Avec le concept de temps nous passons de l'abstrait pur, de l'infini absolu à quelque chose de moins en moins abstrait, à l'infini de plus en plus relatif que nous appelons le fini ; nous nous acheminons vers le concret et le particulier. La plus large synthèse de l'univers, la plus sereine contemplation de l'essence des choses portera la marque visible, l'empreinte ineffaçable de son milieu. Elle pourra et devra, par suite, s'envisager ainsi qu'un fait singulier et concret. Mais, comme tel, elle sera nécessairement différente des synthèses philosophiques de toutes les autres époques.

II

La série psychosociale. — L'échelle des « facteurs » et corrélativement des « valeurs » surorganiques.

Il y a lieu de distinguer, d'une part, entre le *fait social* et le *fait mental*, et de l'autre, entre l'*évolution des sociétés* et l'*évolution des intelligences*.

A nos yeux, l'essence du fait social se réduit au contact, à l'action réciproque des organismes vivants déjà doués de facultés psychophysiques. Et le fait mental nous apparaît ainsi que la conséquence nécessaire, le produit inévitable (se manifestant dans les cerveaux individuels) d'un tel contact ou d'une telle action.

Nulle intelligence ne saurait exister en dehors des liens ou conditions primordiales qui constituent le rassemblement, la réunion, la promiscuité des êtres. Ces liens tantôt faiblissent et se relâchent, comme dans les races ou les espèces animales, et tantôt

s'accentuent et se renforcent, comme dans les sociétés ou les groupes humains. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est invariablement le fait social qui fait surgir, qui suscite le fait mental.

Ces deux phénomènes se présentent ainsi que les deux aspects fondamentaux de l' « être social ». De même, l'évolution des sociétés et l'évolution des esprits constituent les deux aspects fondamentaux du « devenir collectif ». Mais le rapport que notre raison établit entre ces deux derniers termes est l'inverse de celui qu'elle constate entre les deux premiers. Ce n'est pas l'évolution des sociétés qui précède et gouverne l'évolution des intelligences, mais bien celle-ci qui prépare et dirige celle-là. Nous indiquerons plus loin le pourquoi de cette inversion si remarquable. Bornons-nous, pour l'instant, à reconnaître que l'évolution intellectuelle domine l'évolution sociale, qu'elle l'active, la ralentit, qu'elle lui trace sa route, qu'elle détermine ses principaux courants.

D'autre part, l'évolution intellectuelle et l'évolution sociale se décomposent en une foule d'évolutions de plus en plus particulières qui réagissent constamment les unes sur les autres et dont l'étude forme l'objet propre des diverses branches de la sociologie. Résoudre chaque évolution particulière en ses éléments constitutifs, y marquer la place des faits psychiques et celle des faits sociaux et rattacher ensuite la série des premiers à la série des seconds par les liens soit de la causalité, soit de la finalité, telle est la tâche commune qui s'impose aux multiples subdivisions de la nouvelle science des sociétés.

Dans un livre publié voilà dix ans, en 1890, j'abordai cette tâche par son côté le moins obscur et peut-

être le plus attrayant, par l'analyse et la classification des principaux termes de la série sociopsychique. Dans celle-ci, j'apercevais quatre catégories fondamentales de faits formant la trame de quatre évolutions intellectuelles que je rangeais dans l'ordre hiérarchique suivant : 1° l'évolution des idées résultant soit de l'analyse des phénomènes de toutes sortes, soit de leur synthèse partielle, de leur réunion en groupes plus ou moins vastes; 2° l'évolution des idées dues à la poursuite par l'esprit de l'unité, de la synthèse universelle des choses; 3° l'évolution des idées tendant à conserver et à reproduire les émotions excitantes ou plaisantes naturellement suscitées par les objets des deux évolutions qui précèdent; 4° enfin, l'évolution des idées cherchant et servant à satisfaire les besoins engendrés par les trois évolutions ci-dessus et leurs objets. Envisagées dans leur rôle social ou actif, ces quatre grandes classes de conceptions forment les quatre groupes bien connus de faits qu'on nomme : la science, la philosophie (et respectivement la religion), l'art, et l'action pratique, l'industrie, le travail humain.

Mais comment cette série de faits agit-elle sur l'ensemble des changements sociaux? Ses quatre termes possèdent-ils un rang égal, une valeur pareille et indépendante, ou bien l'action des uns se subordonne-t-elle à celle des autres? Et n'y a-t-il pas lieu de considérer les variations subies par l'un de ces termes comme la vraie cause du développement graduel des termes restants?

Tel est le grave problème sociologique que Comte eut le mérite de poser d'une façon aussi claire que précise et qu'il a cru résoudre par sa grande loi des

trois états. J'ai combattu, dans plusieurs de mes ouvrages, cette célèbre conception du fondateur de la philosophie positive, et j'ai repris, à mon tour, le problème qui l'avait si fort préoccupé, pour lui donner une solution différente, résumée par ma loi de corrélation entre les sciences abstraites et la philosophie et expliquée par ma théorie des facteurs sociaux.

A ce propos, j'appréciais comme suit, dans ma *Philosophie du siècle*, l'erreur commise par le chef de l'école positiviste : « Trompé par les dehors de l'histoire, par le rôle extérieur si important que jouèrent les religions et les conceptions générales dans les événements du passé, Comte se hâte d'accorder, d'un trait de plume, la prépondérance à l'action philosophique. Il décide que le sort de la philosophie façonne les destinées de l'esprit humain. Dès lors, tout sera sacrifié et subordonné à l'élément spéculatif : le savoir, forcé d'être tantôt théologique, tantôt métaphysique et attendant, pour devenir scientifique, le triomphe de l'évolution positive dans les idées générales; l'art, qui passe par les mêmes phases, qui débute comme l'humble serviteur du dogme religieux, qui s'affranchit à mesure que monte la marée des idées dissolvantes ou critiques, qui finit par accepter le joug de la forme philosophique supérieure; enfin l'industrie humaine au sens le plus large du mot, l'activité pratique sous toutes ses faces, qui subit les mêmes métamorphoses, qui change également trois fois de maître et de direction générale ».

La doctrine positiviste intervertit les vrais rapports qui unissent entre eux, sinon tous les termes de la série intellectuelle, du moins ses deux premiers

degrés. Elle prend la réaction des phases du développement philosophique sur les phases de l'évolution scientifique pour l'action originelle ou initiale. Elle ne voit pas que la pensée philosophique n'est qu'un des deux termes intermédiaires (l'autre est l'art) à l'aide desquels les idées et les connaissances scientifiques (sans préjudice de leur application directe) pénètrent et imprègnent le domaine de l'action, de la conduite humaine qu'elles modifient profondément, qu'elles transforment, qu'elles élèvent de plus en plus au rang de travail fécond et utile. A cette conception que j'estime fausse, j'oppose la théorie dont j'esquissai, dans l'ouvrage cité plus haut, les traits essentiels.

A mon sens, un ordre fixe et immuable préside à l'apparition et au développement des parties constituantes de la série intellectuelle. Dans cette hiérarchie fortement organisée chaque terme se subordonne, d'abord au terme immédiatement antérieur, et ensuite à tous les termes qui le précèdent. Les grandes conceptions synthétiques, les idées et les croyances religieuses et philosophiques sont entièrement déterminées par l'état des idées et des connaissances scientifiques. La philosophie n'est qu'une forme supérieure, une simple floraison de la science. De même, nos conceptions et nos sentiments (ou nos goûts) esthétiques sont immédiatement dominés par nos idées et nos croyances générales, religieuses ou philosophiques. Enfin, notre conduite, nos actes quelconques, depuis ceux qui poursuivent l'idéal le plus élevé jusqu'à ceux qui satisfont nos besoins les plus grossiers, ne sont manifestement que la mise au point, l'exécution de nos jugements sur la valeur des choses.

Nos actes reflètent nos sentiments et nos idées : nos sentiments, c'est-à-dire cet aspect caractéristique que nos idées revêtent durant certaines phases de leur gestation et qui facilite surtout leur métamorphose en actes; et nos idées qui, en dernière analyse, se rangent toutes dans l'une de ces trois classes : la classe esthétique, la classe philosophique et la classe scientifique.

Au surplus, la vaste sphère de l'action subit la règle même que nous voyons à l'œuvre dans la sphère, plus vaste encore sans doute, de la pensée. L'évolution des idées de détail, des idées techniques dépend d'une façon assez directe de l'évolution des idées scientifiques correspondantes. Mais l'évolution de notre conduite générale, le *ton* — on pourrait même dire la *couleur* de cette conduite, — est influencée surtout, et en première ligne, par l'évolution de nos idées et de nos goûts esthétiques. On ne saurait trop le redire : le *Beau* est l'ancêtre direct du *Bon*, et une *belle* conduite sera toujours plus admirée et plus honorée qu'une conduite simplement *utile*. En seconde ligne vient l'influence des idées et des jugements religieux et philosophiques. Leur action est d'autant plus puissante que souvent, chez certains individus et dans certaines classes, le sentiment religieux semble remplir un double office : le sien propre et celui de l'art, de l'émotion esthétique. Certes, le sentiment du beau n'est jamais complètement absent chez personne; mais il semble quelquefois si grossier et si rudimentaire, aux yeux des possesseurs d'un goût plus raffiné, que la conduite morale des grandes masses humaines leur apparaît souvent comme soumise à la domination exclusive des croyances reli-

gieuses. Nous dirons plus tard ce qu'il faut penser de cette illusion et de quelques autres erreurs congénères.

En somme, et pour conclure, je puis répéter aujourd'hui, sans y changer un mot, ce que je disais à cet égard il y a dix ans : « L'évolution des idées scientifiques agit sur les diverses parties de l'évolution sociale d'une façon directe et toujours très puissante. Mais parallèlement se déroule une action médiate qui a pour agents les conceptions philosophiques, les conceptions esthétiques et les conceptions techniques; c'est-à-dire autant de modifications, de résultats ou de produits des idées scientifiques elles-mêmes. Une loi de corrélation constante ramène ces effets variés à la cause primordiale qui non seulement leur donne naissance, mais qui les utilise comme des chaînons intermédiaires s'interposant entre elle et une suite d'effets plus éloignés.... Derrière toute spéculation générale se cache un savoir strictement corrélatif, un savoir dont les imperfections et les lacunes transforment la philosophie en une métaphysique ou une théologie. Et derrière toute esthétique se cache une philosophie (à l'état de religion, de métaphysique, de conception du monde aspirant à devenir scientifique) avec la somme entière de savoir que cette philosophie comporte et suppose. Enfin toute industrie et toute conduite humaine cachent une esthétique, une philosophie et une science, c'est-à-dire autant de sources vives qui font jaillir et alimentent les efforts individuels et collectifs. »

On me permettra également de rappeler ici une loi sociologique très générale dont j'avais donné la

formule dans une étude sur *l'Économie politique et la science sociale*, publiée en 1868. En dépit des trente-deux ans qui nous séparent de cette époque, la généralisation dont je parle me semble aujourd'hui aussi sûre qu'elle me le paraissait au moment où elle frappa mon esprit pour la première fois; je puis même dire, plus certaine et plus sûre, puisqu'elle s'offre désormais à mes yeux comme un simple corollaire de la loi de corrélation qui relie les divers membres de la série mentale. C'est bien d'ailleurs à ce dernier titre que je l'exhume ici, que je veux essayer de la tirer de l'oubli où tombent les vieilles choses, les vieilles gens et les vieilles idées.

En 1868, j'étais obsédé par le problème de la constitution de l'économie politique, à peu près comme je le suis, maintenant, par le problème de la constitution de l'éthique. Je cherchais le Sésame merveilleux qui fait tourner sur ses gonds les portes du temple d'Isis, la loi la plus vaste et la plus compréhensive dans l'ordre de recherches qui me préoccupait.

« De même, disais-je alors, que la philosophie positive ne peut se concevoir sans une classification de nos connaissances fondée sur une loi immuable de l'esprit, l'économie sociale ne pourra devenir une science que si elle s'appuie sur une classification des travaux humains, fondée également sur une loi naturelle qui, dans l'espèce, devra être une loi dynamique gouvernant le développement des diverses industries. Cette loi fournira à l'économiste un critérium sûr pour apprécier le degré de civilisation atteint par un pays ou une époque, et elle lui permettra en même temps de tirer l'horoscope économique de ce

pays, de prédire les destinées futures de ses forces productives. »

Je posais ensuite trois principes généraux : 1° le travail n'étant qu'une application du savoir de l'homme à la satisfaction des besoins que ce savoir, d'ailleurs, fait naître en grande partie, le développement économique est en rapport direct avec le développement de la science; 2° chaque branche de l'industrie se développant avec la branche du savoir corrélatif, l'évolution économique se conforme à cette loi, que les travaux fondés sur des connaissances plus générales et plus simples se perfectionnent (on pourrait même dire se constituent sur une base définitive) avant les travaux fondés sur des connaissances plus particulières et plus complexes; 3° l'évolution des différentes industries se produit, par suite, en raison inverse de la spécialité et de la complexité des connaissances qui leur sont nécessaires.

Enfin, m'appuyant de ces principes, j'obtenais la classification quaternaire ou la série industrielle suivante : I° *Les changements de place exécutés par le commerce* qui, basé sur des connaissances mathématiques très simples, se développe, se perfectionne le premier dans l'histoire du travail humain. II° *Les changements mécaniques et chimiques de la matière, effectués par la manu- et la machinofacture*, qui exigent déjà des connaissances physiques et chimiques plus spéciales, plus complexes et qui ne se sont réellement épanouies que de nos jours (tandis que les banques, par exemple, existèrent dans la plus haute antiquité). III° *Les changements biologiques de la matière, accomplis par la viviculture*, fondée sur des connaissances nombreuses et infiniment plus com-

plexes : la biochimie, la physiologie végétale et animale, etc. IV° *Les changements surorganiques de la matière, opérés par l'art social ou la politique*, l'échange constant des idées et des services entre les hommes, l'éducation, la confection des lois, le gouvernement, la justice. Considéré comme une application de la sociologie aux besoins de la vie pratique, cet art ou cette industrie n'existe encore que de nom, et la conduite des sociétés modernes demeure confiée à l'empirisme le plus bas.

L'histoire confirme dans ses moindres détails cette esquisse du développement des différentes formes de l'activité humaine. Sans doute, pour le travail encore plus que pour la science, la thèse reste vraie, que ses différentes branches furent connues et cultivées simultanément dès les premières phases de la civilisation. Mais il s'agit, dans l'espèce, de travaux rationnels et scientifiquement conduits, et non de tâtonnements obscurs et d'essais discordants.

La science, la philosophie, l'art et le travail forment *les quatre grands degrés de l'échelle des facteurs surorganiques* : ce qui veut dire que l'innombrable multitude des faits sociaux se laisse ramener à ces quatre catégories principales de causes ; et ce qui veut dire encore que tout ce qui possède à nos yeux une *valeur* sociale se range nécessairement sous l'une quelconque de ces vastes rubriques.

Mais, dans la réalité concrète, le phénomène social, cette pure abstraction, est indissolublement lié à cette autre abstraction, le phénomène vital qui, à son tour, ne se sépare point du phénomène mécanique ou physico-chimique — encore une abstraction — ni des valeurs quantitatives, essentiellement

abstraites, elles aussi, qui servent à exprimer les divers états ou les diverses phases du mouvement. L'univers, le macrocosme, est un faisceau d'abstractions. Voilà pourquoi le monde social, qui est le monde de la raison, a toujours et fort justement été tenu pour un microcosme, un résumé de la nature, un abrégé de l'univers. Et voilà pourquoi la série intellectuelle embrasse la réalité concrète tout entière, la nature et l'homme, les choses et les idées. Elle s'étend à tous les ordres de phénomènes, elle observe l'univers sous toutes ses faces.

Par la science, elle décompose, elle analyse la réalité concrète, elle dénoue les grands faisceaux d'idées, elle éparpille les abstractions; et ainsi se rend-elle compte des liens ou des rapports intimes qui les unissent.

Par la philosophie, elle recompose le monde ou les mondes que la science avait morcelés, elle rassemble les abstractions éparses, elle les rapproche entre elles, elle s'en sert comme de matériaux pour édifier de vastes synthèses idéales, pour créer l'univers des grandes vérités abstraites.

Par l'art, elle accomplit une tâche que la science et la philosophie côtoient, pour ainsi dire, sur tout leur parcours, mais que ni l'une ni l'autre n'abordent. Il n'est plus question de résoudre en ses éléments le concret, d'en tirer, avec l'aide de patientes analyses, la moelle abstraite; ni d'unifier et de fondre en un tout harmonieux, au moyen de larges synthèses logiques, les résultats ainsi obtenus. Il s'agit de dignifier, d'ennoblir l'existence concrète elle-même. Il s'agit d'y découvrir — par une série d'éliminations, de recoupements, de choix successifs — la *vérité* exci-

tante ou plaisante — appelée *beauté* — qui stimulera l'action future. Il faut idéaliser, c'est-à-dire isoler et en même temps grossir, renforcer, non plus la réalité schématique et abstraite, mais la réalité vivante et concrète. Il faut, en un mot, compléter l'effort du savant et du philosophe, faire suivre l'ontologie de l'abstrait par une sorte d'ontologie (qui est essentiellement une *anthologie*) du concret.

Enfin, par l'action systématisée ou organisée, par le *travail utile*, la série intellectuelle parachève l'œuvre de l'esprit réagissant sur la matière, du microcosme reflétant le macrocosme, de la représentation égalant le monde. Le point de vue se modifie une dernière fois. Dans l'action, la science, la philosophie, l'art s'appliquent à la réalité courante, indivise ou *présérielle*, pour ainsi dire. Et la raison qui façonne à son image la nature, subit, à son tour, le contre-coup des changements qu'elle apporte dans l'univers.

D'habitude, on ne sépare pas la science de la recherche scientifique, ni la philosophie de la production philosophique, ni l'art de la création esthétique. On rattache étroitement ces trois sortes d'activités aux pouvoirs — tantôt purement intellectuels, et tantôt intellectuels et émotifs à la fois — qui leur donnent naissance et qui les alimentent d'une manière régulière. Cette indivision se justifie aisément dès qu'il n'y a pas avantage à pousser l'analyse jusqu'à ses confins extrêmes, jusqu'à la distinction méticuleuse entre l'être et son propre devenir. Que si l'on voulait, cependant, étendre de la sorte à tous les cas possibles le sens du quatrième et dernier terme de l'échelle mentale, il faudrait, peut-être, ranger

les travaux et les études spécifiques du savant, du philosophe et de l'artiste en un groupe à part, en une classe qui s'opposerait à la vaste catégorie renfermant les autres espèces d'activités et de travaux. Cette dernière division comprendrait seule, dès lors, l'action *pratique* proprement dite, le travail déjà sorti de la phase spéculative, déjà entré dans la phase d'accomplissement ou d'exécution. Il y aurait là une formation mentale ou sociopsychique nouvelle venant à la suite, dépendant des trois activités directrices indiquées en premier lieu, prenant leurs ordres, appliquant les résultats théoriques acquis, ne les recherchant pas; et qui, en outre, s'offrirait comme la plus intime combinaison de l'action de la pensée sur le monde avec la réaction du monde sur la pensée.

Renfermée dans ces limites, l'action pratique se décompose en trois grands groupes ou trois espèces d'activités permanentes. En voici la brève énumération.

Premier groupe : les applications, la technique des sciences. Ce groupe comprend les travaux ou les industries qui exploitent, au profit des besoins de la vie collective, les résultats des sciences mathématiques (échange, commerce), des sciences physico-chimiques (manufacture et machinofacture), des sciences biologiques (agriculture, zootechnie, médecine) et des sciences morales ou sociales (pédagogie, législation, justice, défense sociale, gouvernement).

Deuxième groupe : l'application, la technique philosophique ou religieuse. Selon que la pensée générale est plus ou moins dualiste ou moniste, elle accorde une importance hors ligne ou elle refuse une

semblable autorité, aux industries théologique et métaphysique qui ont pour objet la culture (dite ici le *culte*) de l'Au-delà, de l'Inconnaissable, de l'Absurde, du Chimérique, de l'Illusion. Une philosophie franchement moniste et évolutionniste (ou expérimentale) devra nécessairement faire surgir une technique philosophique qui aura pour objet direct le *culte* de la science, de l'inconnu se confondant avec le connaissable, du réel remplaçant partout le chimérique, de la raison expliquant l'illogisme et dissipant l'illusion.

Troisième groupe : l'application, la technique esthétique. Ce groupe comprend les occupations ou les industries qui exploitent, au profit des besoins de la vie en commun, les résultats de l'évolution esthétique. Mais cette dernière émanant de la double évolution scientifique et philosophique qui la devance et la prépare, les industries esthétiques apparaissent comme un précieux auxiliaire, une sorte d'affinement et de perfectionnement, des industries du premier et du second groupe.

Rappelons encore une fois le schème fondamental du développement des processus actifs. Avant de se traduire en actes quelconques, notre connaissance des choses traverse la filière de nos conceptions philosophiques et de nos idées esthétiques. Nos jugements sur tel ou tel objet, ou tel ou tel rapport particulier entre les objets, tendent à ne pas contredire nos jugements sur le monde et l'homme en général, ou sur les rapports universels des phénomènes, et à s'accorder, en outre, avec les critériums qui guident nos choix esthétiques, notre « aperception », dans les choses réelles ou vraies, de cette « qualité stimu-

lante ou plaisante » que nous appelons *beauté*. Une religion rudimentaire (l'animisme ou le fétichisme, par exemple), un art grossier et informe (chants, danses, mythes primitifs) précèdent les applications techniques proprement dites qui longtemps restent indivises, non différenciées, la technique des sciences se confondant avec la technique des cultes et la technique des arts. Mais peu à peu, au fur et à mesure du développement des idées générales et des idées esthétiques (progrès qui est conditionné par celui de nos connaissances particulières), cet état inchoatif cesse, et la différenciation de toute technique en trois branches ou directions essentielles s'accuse de plus en plus.

Ces directions possèdent une origine commune. Cependant leur développement est successif plutôt que simultané. La culture philosophique s'ajoute à la culture scientifique qu'elle élargit et approfondit. Et la culture esthétique s'ajoute à la culture philosophique qu'elle renforce en l'affinant. Elle achève et consacre l'œuvre commencée par la science, elle imprime à l'action, d'abord grossièrement utilitaire, le cachet d'une beauté idéale.

Comprise de cette façon, la technique esthétique embrasse : 1° les arts liés aux industries physico-chimiques, l'architecture, l'ornementation, la toilette, etc. ; 2° les arts liés aux industries biologiques, la sculpture, le dessin, la peinture, toutes les représentations de la vie et des milieux où elle se déroule ; 3° les arts faisant vibrer les cordes psychophysiques profondes des êtres organisés, la musique, le chant, les divers rythmes du mouvement ; enfin 4° les arts liés aux industries morales ou politiques, à la poursuite

directe du bonheur collectif et individuel : la poésie, le roman, le théâtre, tous les genres d'éloquence, de persuasion, de littérature, tous les modes de communication des idées et des sentiments sociaux. Cette division ou spécialisation, du reste, n'a rien de rigoureux, et les différents arts empiètent constamment les uns sur le domaine des autres (7).

Posons sur notre route un nouveau jalon. La série mentale va de l'idée, toujours abstraite, à l'action, toujours concrète. L'idée, c'est la semence, le germe; et l'action, c'est le fruit, la moisson. Ce rapport est une règle de la pensée, une norme sociologique ou morale. Obéissant à la loi de la conservation de l'énergie, persévérant dans son être, le phénomène surorganique s'exprime par cette règle à l'état pur (l'abstrait), avant de se fusionner avec le phénomène organique et le phénomène inorganique (fusion qui constitue le concret).

La thèse change lorsque la pensée, anxieuse de ses propres origines, plonge, pour les retrouver, dans la réalité confuse et multiple, dans le fluctuant domaine du concret. Nous constatons alors, avec une grande apparence de raison, que l'idée simple jaillit du fait complexe, que l'abstrait se tire du concret. C'est exactement de la même manière, d'ailleurs, que le savoir théorique, par exemple, se ramène à son point de départ, au savoir empirique, ou que la Force se ramène au Mouvement, et l'Intelligence à l'Action.

Dans son *Faust*, Gœthe nous fait toucher du doigt cette pseudo-genèse, cette fausse généalogie de l'idée. Citons le passage tout entier, il est très beau. Faust médite sur le Nouveau Testament : « Il est écrit, dit-il : Au commencement était la parole. Me

voilà déjà arrêté. Qui m'aidera à poursuivre? Je ne puis absolument donner tant de valeur à la parole; il faut que je traduise autrement, si je suis bien éclairé par l'Esprit. Il est écrit : Au commencement était l'Intelligence. Pèse bien la première ligne, et que ta plume ne se hâte pas trop. Est-ce l'Intelligence qui fait et produit tout? Il faudrait lire : Au commencement était la Force. Mais à l'instant même où j'écris ce mot, quelque chose m'avertit de ne pas m'y arrêter; l'Esprit vient à mon secours : tout à coup, je me sens éclairé, et j'écris avec confiance : Au commencement était l'Action. »

Oui, à un certain point de vue, l'action, la pratique précèdent et préparent la réflexion, la théorie. Le besoin crée sa propre satisfaction. Le sens commun veut et commande qu'il en soit ainsi. Mais le sens commun ne saurait prévaloir, à la longue, contre la logique dont il fait presque toujours un si singulier usage. Or, la raison nous apprend que, même délivrée du joug de la théorie, même ayant recouvré une autonomie en apparence complète, toute pratique n'est encore qu'une théorie embryonnaire, non dégrossie, enveloppée d'une gangue opaque, et toute action n'est encore qu'une idée qui s'exprime en se réalisant. L'application doit appliquer quelque chose, même si cette « quiddité », pour parler comme les scolastiques, reste vague, indécise, et nous semble peu de chose. En un mot, l'action qui précède la pensée, c'est le bourgeonnement, la gemmation de l'idée, comme l'action qui suit la pensée, c'est l'éclosion, l'épanouissement de l'idée. L'antinomie entre le concret et l'abstrait, entre le surorganique intimement associé à l'organique et à l'inorganique (notez

cette rencontre de concepts purs) et le surorganique isolé, mis en quarantaine, pour ainsi dire, ou en observation, cette antinomie se dévoile finalement ainsi qu'un simple *lapsus* de notre raison paresseuse. On en sort, comme dans tous les cas analogues, par la grande porte du monisme logique, par la reconnaissance de l'unité essentielle du vaste genre auquel appartiennent les deux espèces vainement contrastées.

Il faut se pénétrer de cette vérité, qu'en opposant la chose telle quelle, l'apparence phénoménale, à la « chose en soi » embusquée derrière le phénomène et formant son essence profonde, nous opposons, en réalité, le même au même, nous tombons dans la plus plate des tautologies. Mais quoi, dira-t-on, est-ce le concret qui ainsi se volatilise et nous échappe, laissant pour résidu l'abstrait que le vulgaire assimile, sinon au vide, au néant, du moins à la forme séparée de son contenu? Ou bien nous faut-il déplorer la perte définitive de l'abstrait, et soutenir, avec le naïf empirisme de l'enfant et de la foule, que le concret seul nous reste, que seul, comme le présent, il ne saurait nous tromper? Ce dilemme — plus puéril encore que pénible — n'offre qu'une issue : elle consiste, nous l'avons déjà dit, à considérer le concret comme une association, une fusion d'éléments abstraits, d'idées pures.

D'ailleurs, toute cette discussion, dont les théologies et les métaphysiques firent un cas énorme, dont elles usèrent et abusèrent, se ramène au vieux problème des sens ou de la perception externe. Qu'est-ce que nos sens, qu'on ne cesse de nous présenter comme l'obstacle insurmontable, comme la barrière

que nul ne force, comme le portique de l'Infini, de l'Au-delà, de l'Univers inconnaissable? Pour pauvre qu'elle soit encore, la physiologie actuelle nous montre déjà dans les organes des sens un simple prolongement, une ramification de la matière cérébrale. Elle insiste sur ce point : c'est le cerveau qui, en hôte poli et attentif, reçoit lui-même à sa porte le monde venu du dehors, les files successives de visiteurs ne pouvant, en raison même de leur nombre, envahir l'hospitalier logis qu'en groupes plus ou moins serrés et compacts. Un nom, un vocable — le mot de *concret* — sert à désigner cet événement qui se renouvelle, ce processus qui se déroule sans la moindre trêve. Le concret, c'est proprement l'aspect grouillant et bariolé que présente le vestibule, la salle d'attente de l'Esprit recevant chez lui la Nature. Et l'abstrait, c'est proprement l'aspect offert par l'interminable enfilade des salles intérieures, le labyrinthe des pièces, alors que les premières foules s'y sont déjà dispersées et que nous voyons distinctement les parties essentielles, les éléments qui les composent.

Dans un ordre voisin d'idées, on ne saurait affirmer avec trop de force l'unité fondamentale, l'identité générique de tous les membres de la série intellectuelle. Ainsi que le remarque judicieusement Renan, « ces mots de philosophie, d'art, de science désignent moins des objets divers proposés à l'activité intellectuelle de l'homme, que des manières différentes d'envisager le même objet, qui est l'être dans toutes ses manifestations » (8).

Mais ces modes divers d'envisager l'être se suivent dans un ordre déterminé ; tout cela forme une échelle

fixe dont nul degré ne saurait être sauté par l'esprit sans que soient gravement atteintes l'unité logique et l'unité réelle de l'être lui-même. La science et la philosophie embrassent le domaine entier du surorganique; l'art et l'action pratique forment le passage, le pont qui relie l'esprit à sa double base, la vie et la matière. Cela est surtout manifeste pour le dernier terme de la série, pour l'action, le travail utile. La technique de détail ou analytique, depuis les arts manuels jusqu'à l'art du militaire, du politicien, de l'économiste, du juriste; la technique d'ensemble ou synthétique, le sacerdoce social, d'abord théocratique et ensuite de plus en plus profane, passant du sorcier au prêtre, et de celui-ci au philosophe, au directeur moderne de la conscience des foules, qu'il soit avec cela savant, littérateur, artiste, journaliste ou polisseur de verres de lunettes, comme Spinoza, il n'importe; enfin la technique esthétique, depuis les arts dits industriels ou décoratifs jusqu'aux belles-lettres militantes et didactiques : — tous ces aspects connexes, toutes ces formes variées de l'activité humaine, du savoir appliqué, concourent à une œuvre commune, poursuivent le même but, qui est d'établir un accord durable, une harmonie permanente entre l'intelligence de l'homme et la gangue matérielle qui l'enveloppe, l'univers extérieur qui l'enserre de toutes parts.

On parle de la domination de l'esprit sur la matière, du joug imposé par l'homme à la nature. Soit. Mais cette domination est un lien, ce joug est une chaîne. Il ne faut pas non plus oublier le revers d'une telle attache, les faits si nombreux d'adaptation, d'ajustement de notre raison aux choses et aux conditions

externes. L'eurythmie, l'union stable entre les trois pouvoirs fondamentaux de l'être, entre la pensée, la vie et la force ou le mouvement, telle est la fin suprême de toute action, de tout travail, de toute conduite en général.

Les quatre facteurs psychosociaux se suivent dans l'ordre que nous avons fixé, et leur dépendance les uns à l'égard des autres est la plus stricte possible. Mais on a aussi, et très vigoureusement, défendu la thèse contraire ; on a prétendu que les facteurs purement intellectuels et les facteurs économiques et politiques envahissaient de concert la scène de l'histoire où ils s'accordent très mal, où ils s'opposent et se combattent mutuellement. Cette vue me semble recéler une grave erreur. Elle ne tient aucun compte de l'étroite subordination des facteurs du second ordre aux facteurs du premier, ni des conséquences multiples qui en découlent. On aboutit ainsi à des résultats arbitraires ou faux qui ne résistent pas à un examen attentif.

Pour ne citer qu'un exemple, telles sont, à notre avis, les conclusions vraiment étranges parfois auxquelles arrivent certains travaux récents sur le socialisme. Dans ces ouvrages, on étudie le socialisme comme conception politique d'abord, puis comme conception économique, et enfin comme conception philosophique ou comme croyance. Rien n'est moins apte à faire ressortir les caractères réels, la nature profonde du fait complexe dont il s'agit, que cette méthode absolument usée et banale. La vraie marche à suivre, la seule théoriquement justifiée et pratiquement profitable, serait d'étudier le socialisme, en premier lieu, comme conception scientifique (dans

l'espèce — comme idée morale); ensuite comme conception philosophique (comme une sorte de religion de l'humanité, vers quoi le socialisme a toujours tendu, chez ses meilleurs représentants); puis, comme conception ou idée esthétique (car le socialisme n'est pas qu'utilitaire, il a encore le souci d'être *beau*, d'être une force excitante, une jouissance, un incomparable stimulant au travail, à l'action); et en dernier lieu enfin, et seulement à cette place, comme conception *technique* : dans l'espèce, comme application de la morale (conception *politique*) et comme application des sciences autres que la morale (conception *économique* pure). On voit, par ce programme succinct, combien nous nous tenons éloignés des appréciations routinières sur les tendances essentielles du socialisme ou les véritables *fins* qu'il poursuit.

Arrêtons-nous quelques instants sur ce mot de « fin » qui est un terme appartenant en propre au langage de la science sociale. Nous allons ouvrir une large parenthèse; mais elle nous semble indispensable à la claire compréhension de la théorie fondamentale exposée dans ce volume.

Nous devons au public qui nous fait l'honneur de nous lire une exposition précise et nette des liens qui rattachent nos vues sur l'échelle des facteurs surorganiques aux autres idées directrices de notre sociologie, à notre théorie bio-sociale, à notre hypothèse sur le psychisme collectif.

Présentées et expliquées séparément dans nos ouvrages, ces diverses conceptions ont pu dérouter le lecteur, par leur manque apparent d'unité et parce qu'elles semblaient, sur certains chefs impor-

tants, se contredire ou même s'exclure les unes les autres. Il n'en est rien, croyons-nous. Nos principales thèses sont fermement liées et se soutiennent entre elles. Nous avons agi comme l'architecte qui prépare d'avance ses matériaux ; le moment venu, il recourt au ciment qui les réunit, qui les assortit ensemble. Notre ciment, ce sont nos vues sur la finalité et le rôle que ce concept joue dans le monde des phénomènes surorganiques.

Éclaircissons d'abord ce point : les contradictions apparentes dont je viens de parler. La théorie du psychisme collectif voit dans la socialité (ou l'altruisme) la propriété fondamentale, le *quid proprium* de la sociologie. La théorie bio-sociale reconnaît dans l'union de cette propriété avec la vie la véritable cause productrice de l'individu « socialement » qualifié, de la « personne » revêtue de droits et de devoirs. Enfin, la théorie des facteurs psychosociaux envisage la science, le savoir spécial comme la source originelle d'où dérivent, en premier lieu, les religions et la philosophie, ensuite l'art sous toutes ses formes, et, en dernière instance, l'application technique de ces diverses catégories d'idées, l'action au sens le plus large du mot. Or voici l'antinomie qui se dresse devant nous et semble devoir nous barrer la route : la science, la philosophie, l'art, l'action, qu'est-ce que tout cela, sinon une suite d'effets remontant, d'une façon manifeste, à une cause unique : la personnalité humaine? Traité par l'analyse, ramené à ses éléments constitutifs, l'individu vivant au milieu de ses semblables se découvre comme le produit combiné des forces sociales et des forces biologiques. Comment, dès lors, admettre que le produit de ce

produit, l'effet de cet effet puisse, à son tour, devenir une force sociale dirigeante, une cause productrice d'effets, un facteur? Et comment surtout introduire et considérer en sociologie ces simples résultantes d'une cause concrète, les systèmes de connaissances, les conceptions du monde, les concepts esthétiques, enfin les actes réalisant ces diverses classes d'idées, comme autant de causes qui font naître et déterminent les phénomènes et les processus sociaux?

Nos vues sur la finalité — nous allons les rappeler brièvement — expliquent ce fait étrange, cette singulière anomalie. La finalité est pour nous une causalité invertie, une série temporelle où le conséquent joue le rôle de l'antécédent, où l'effet, sous le nom de fin proposée ou de but à atteindre, remplit l'office, les fonctions d'une cause, en devenant ce qu'on appelle un mobile ou un motif. Ce transfert, de la cause à l'effet, du pouvoir reproductif appartenant tout d'abord à la cause seule, n'est pas plus mystérieux et inexplicable, en somme, que les phénomènes ordinaires d'hérédité, que la transmission banale, dans les espèces vivantes, de la faculté génératrice de l'ascendant au descendant. Pourquoi, dans le vaste monde des idées où surgissent, pour la première fois dans la nature, les concepts de temps et de succession, les choses se passeraient-elles d'une façon radicalement différente, se plieraient-elles à des normes essentiellement autres? Pourquoi l'effet, ce descendant idéologique, n'assumerait-il pas ici toutes les propriétés et tous les pouvoirs de la cause, cet ancêtre dans la lignée idéale? La finalité est tout simplement l'aspect surorganique de l'hérédité. L'intelligence complique la vitalité, elle ne l'abolit point. Elle trans-

forme, elle modifie une dernière fois la face externe ou apparente de l'existence universelle, elle ne touche pas à son fond, à ses racines.

La matière, la vie, l'esprit — voilà tout l'univers. Mais voilà aussi les trois degrés de l'échelle cosmique, les trois phases constamment parcourues par l'être intégral. Course qui jamais ne cesse, qui toujours recommence et dont l'aspect général est appelé par nous développement, évolution. L'aspect général, dis-je, car ce même processus offre, en outre, trois aspects particuliers, selon qu'il se limite à la matière seule, à la vie seule ou au seul esprit. Dans le premier cas, les phénomènes se suivent, c'est la simple *succession*, la forme mécanique ou physico-chimique de l'hérédité ; dans le second cas, ils s'engendrent les uns les autres, c'est la *causalité*, la forme biologique de l'hérédité (si indûment étendue à la matière inorganique, erreur qu'on peut désigner par le terme de *biomorphisme*); dans le troisième cas enfin, l'esprit se pose des buts, il se détermine par des motifs, c'est la *finalité*, la forme surorganique de la transmission héréditaire (indûment attribuée tantôt à la matière organisée et vivante, et tantôt à toute la nature — erreur à laquelle on peut donner le nom de *sociomorphisme*).

Mais n'oublions pas que la vie ne remplace pas la matière. Elle ne peut s'en passer; elle s'y ajoute, elle la complique. De même, l'esprit ne remplace ni la vie, ni la matière. Il ne peut se passer ni de l'une, ni de l'autre; à son tour, il les complique. Il suit de là que la causalité n'élimine pas, n'abolit point la simple succession qu'elle renforce au contraire, qu'elle rend plus prégnante ; et que la finalité n'évince pas, ne sup-

prime point les deux processus évolutifs — la succession et la causalité — qui la précèdent et qui l'expliquent ; elle serait plutôt une invigoration du lien causal qu'elle replie, qu'elle fait revenir sur lui-même.

En somme, la finalité est la caractéristique propre des phénomènes surorganiques. Elle sépare la socialité de la vie, de la chimicité, du mécanisme simple des forces initiales. Elle est l'apanage exclusif et distinctif de la raison dont elle semble constituer l'expression première. Et comme la raison, elle prend naissance au contact des êtres vivants avec leurs semblables, elle jaillit de la relation fondamentale qui s'établit entre les termes : *moi* et *autrui*. Ce rapport s'offre comme une double inversion : son premier terme n'est-il pas à la fois l'antécédent du second (le monde est ma représentation) et son conséquent (ma représentation est le monde)? Sans *moi*, pas d'*autrui*, et sans *autrui*, pas de *moi*. Cette *bilatéralité* essentielle du plus simple des rapports sociaux servit, croyons-nous, de première façon ou de prototype à la bilatéralité du raisonnement finaliste, de cette subtile dialectique qui transforme un résultat déjà acquis ou jugé inévitable en un but, une *fin* à atteindre (un nombre *n* de fois), c'est-à-dire en un *motif* susceptible de déterminer sa propre cause, qui dès lors s'envisage soit comme un pur effet, soit comme un terme intermédiaire, un *moyen* (9).

Voyons maintenant comment ces vues sur la finalité peuvent aider à résoudre l'antinomie signalée plus haut.

Combinée avec la vie, la socialité produit l'individu social, seule source authentique des quatre termes de la série intellectuelle : le savoir, la philosophie, l'art et l'action. Cette série apparaît de la sorte ainsi que

l'effet général et ultime d'une longue chaîne de causes et d'effets. L'*effet ultime*, cela suffit : le reste va de soi. La finalité, qui est un point de vue dont la connaissance morale ou sociologique fait un usage constant, s'empare aussitôt de cette *résultante* universelle qu'elle transforme en *fin* universelle, en but proposé à l'ensemble de l'activité sociale. Et cette fin totale se comporte de la même manière que les fins partielles qui contribuent à la former. Elle détermine et conditionne, elle réédite sa propre cause. L'individu social n'est-il pas, en quelque sorte, le produit manifeste du savoir de son époque, des croyances générales qui présidèrent à sa formation intellectuelle, des sentiments et des goûts esthétiques qui l'enveloppent de toutes parts, de l'action morale, politique, économique, etc., qui malaxe et pétrit, modèle et façonne les parties les plus intimes de son être? A son tour, l'individu social considéré comme une fin (et je crois, pour les raisons expliquées ici même, que le sociologue doit souvent se placer à ce point de vue et lui donner une sorte de préférence sur les autres), l'individu social, dis-je, réalisera et reproduira sa cause; ou plutôt les deux causes parallèles, la vie et la socialité, dont il est la synthèse : il augmentera la vie sur la surface du globe, et il resserrera de plus en plus les liens de solidarité qui unissent entre eux tous les êtres.

Je crois avoir prouvé deux points également importants : 1° la nécessité où se trouve le sociologue, d'accorder une large place dans ses études au point de vue finaliste; et 2° la possibilité qui en dérive, pour lui, de considérer la science, la philosophie, l'art et le travail comme les causes déterminantes (quoique finales) de tous les faits et de tous les événements

quelconques qui se passent dans les sociétés humaines. Ma thèse sur l'échelle des facteurs surorganiques semble ainsi grandement contribuer au triomphe de l'idée finaliste en sociologie.

On aurait tort, toutefois, d'apprécier ce triomphe ainsi qu'une défaite ou une déroute de l'idée de causalité. Une vieille habitude mentale, contractée par notre esprit à la suite de son long commerce avec les célèbres antinomies du dualisme, nous pousse à opposer d'une façon absolue la finalité à la causalité, et à voir dans tout succès remporté par l'une de ces formes ou catégories de la pensée un véritable désastre pour l'autre. Rien ne saurait être plus faux. La finalité, je l'ai déjà dit, n'exclut pas la causalité. Elle représente un développement, une phase supérieure du processus mental qui consiste à lier les phénomènes par le double nœud du rapport de la cause à l'effet et de l'effet à la cause. Le lien causal et son inversion finaliste sont deux concepts de l'esprit qui dérivent de l'idée de temps et qui approfondissent, qui creusent cette idée, qui la font valoir sous toutes ses faces. Mais ni l'un ni l'autre de ces concepts ne modifient l'essence de l'idée primordiale de succession.

Celle-ci, selon Kant, n'est que le schème, le symbole visible de la causalité. Pour moi, la succession est l'âme de la causalité aussi bien que de la finalité. L'idée de « pouvoir efficace et suffisant » que la causalité ajoute, dit-on, à l'idée de série ou de suite, n'est pas autre chose que la notation, par l'esprit, d'un prolongement effectif de la chaîne générale des existences, un simple commentaire sur la complication des choses, sur le passage de l'inorganique à l'orga-

nique, sur le surcroît quantitatif des rapports perçus par l'esprit entre les phénomènes.

Mais la série cosmique ne s'arrête pas à cette première étape. Elle continue à dérouler ses anneaux, ses degrés successifs : après la matière, la vie; après la vie, l'esprit. Ce nouveau prolongement de la série universelle n'échappe pas à notre observation; il devient l'objet de notre expérience. Il nous faut le marquer par quelque signe qui nous permette de le reconnaître. Ce signe sera la finalité. Et voyez ce qui se passe. Notre esprit ne se fatigue guère à varier les étiquettes qu'il met sur les choses. Il reprend l'idée de « pouvoir efficace et suffisant » qui lui avait servi à caractériser le lien causal, il fait légèrement fléchir le sens de cette notion, qui devient l'idée de « motif efficace et suffisant », et il l'applique ensuite à la finalité. Rien ne prouve mieux l'identité générique de ces deux classes de concepts, identité qui elle-même répète ou reflète l'identité primordiale de la cause et de l'effet.

Toute connaissance rationnelle est téléologique *ex definitione*. Tout savoir, comme d'ailleurs tout acte conscient, se propose des buts, poursuit des fins, ce qui signifie que la science renverse à chaque instant l'ordre primitif selon lequel les phénomènes se suivent dans le temps (et sont perçus par nous), et qu'elle leur assigne, dans la même série, une place nouvelle, directement opposée à l'ancienne. Du « conséquent » de l'expérience empirique elle fait l' « antécédent » de la raison théorique, et vice versa. Ainsi, par exemple (et cet exemple est à la fois universel et topique), si, dans l'ordre primitif (ou sensationnel pur), les phénomènes précèdent les rapports qui s'éta-

blissent entre eux, si, en d'autres termes, les phénomènes engendrent ici leurs propres lois, dans l'ordre rationnel ou scientifique, ce sont ces rapports et ces normes qu'on considère comme les vraies causes des phénomènes. On voit ce qu'il faut entendre, dans la science, par le vieil apophtegme méthodologique : *cognoscere per causas*. Le conseil est excellent; mais il ne dépasse pas cette double recommandation : réduire les choses concrètes en leurs éléments abstraits, et toujours aller de l'élément constaté à l'élément soupçonné (du plus connu au moins connu).

On aperçoit en même temps la profonde vanité des efforts qui tendent à creuser un abîme entre la finalité et la causalité, d'une part, entre la sociologie et les sciences de la nature extérieure, de l'autre. Non, la finalité ne joue pas dans les sciences morales le rôle absurde dont l'y affublent, à côté des derniers spiritualistes impénitents, les adeptes de la méthode dite subjective. Toutes les connaissances théoriques sont finalistes; mais aucune ne saurait être une téléologie exclusive de la causalité, ni même de la simple succession. Et la sociologie ne mériterait pas le nom de science si elle faisait exception à cette règle, si elle bannissait du champ de son investigation l'étude directe des causes des phénomènes sociaux, pour la remplacer par l'étude des seules fins sociales. Agir de la sorte équivaudrait à dépouiller la sociologie de son caractère abstrait ou théorique; ce serait la faire rétrograder de plusieurs siècles, la ramener à son ancien état de jachère morte envahie par toutes les herbes folles de l'empirisme politique.

III

La série psychosociale (Continuation et fin).

Origines et destinées des choses, voilà les deux pôles de la connaissance. La science se dédouble comme le phénomène lui-même. Elle s'offre comme un rapport, une relation entre deux termes qui se suivent, elle est toujours, à la fois, une science des causes et une science des effets.

Les causes nous révèlent les origines, et les effets nous découvrent les destinées du monde. Mais peut-on scinder le savoir selon ces deux catégories et dire, par exemple, qu'il existe des sciences qui s'adressent à la causalité seule, et d'autres, qui sont exclusivement téléologiques? Ce serait là réduire à zéro la relation ou le rapport essentiel qui forme le contenu, l'âme même de la science.

On s'essaya pourtant à de telles tentatives. Une célèbre école métaphysique émit la prétention de

fonder la science morale tout entière sur l'idée du *devoir-être* (impératif catégorique) exclusive de l'idée d'*être*. La déception fut amère, la déconvenue mortifiante. On s'aperçut que l'impératif catégorique n'était qu'un masque qui cachait les traits depuis longtemps connus et familiers de la conséquence inéluctable, de l'effet nécessaire; on s'aperçut, en d'autres termes, que la nature, que l'univers entier formait, à ce point de vue, un vaste impératif catégorique.

Le problème change d'aspect, il devient raisonnable et, par suite, soluble, si, au lieu de diviser le savoir en deux tronçons (la connaissance des destinées des choses et celle des origines des phénomènes), l'on respecte son intégrité organique, son unité vivante. La connaissance des effets pourra alors, sans crainte d'erreur immédiate, nous apparaître ainsi qu'une discrimination des fins auxquelles servent les phénomènes déjà étudiés et classés dans la catégorie des causes. La finalité viendra se joindre à la causalité, non comme une ombre qui obscurcit et ténèbre les objets qu'elle enveloppe, mais comme un surcroît très opportun de lumière. Cette clarté sera surtout précieuse pour l'étude des phénomènes moraux, du vaste monde de la *volonté*, de la détermination surorganique distinguée du simple mécanisme, soit inorganique, soit organique (10).

L'école allemande de la philosophie du droit, qui reconnaît pour son chef Von Ihering, avait déjà appelé l'attention sur le rôle considérable qui appartient à la finalité dans l'histoire du monde. Mais cette école confond les points de vue, qui doivent rester distincts, de la finalité et de l'utilité.

La finalité est un concept plus large que l'utilité.

La première idée embrasse tous les cas quelconques de réversibilité du rapport qui relie la cause à l'effet, et la seconde ne vise qu'une réversibilité très spéciale, à savoir celle qui invertit le rapport causal entre la science, la philosophie, l'art d'un côté, et l'action ou le travail de l'autre. Ce dernier terme est dès lors considéré comme un motif ou un mobile, une sorte de cause qui détermine et fait apparaître soit telle ou telle fraction, soit même l'ensemble du groupe précédent. Est utile, en ce sens, tout ce qui, participant de la nature de l'action ou du travail, reproduit les propres causes de l'action ou du travail.

C'est en se cantonnant dans ces limites étroites, c'est en faisant de la finalité restreinte à la seule utilité le pivot central de la sociologie, que l'école d'Ihering parvint à formuler, comme une vérité évidente, l'archivieux sophisme selon lequel les nécessités pratiques sont mères non seulement des arts, non seulement des formes et des croyances religieuses et philosophiques, mais encore, mais surtout des idées et des grandes généralisations de la science (11).

J'ai mentionné le finalisme d'Ihering aussi bien pour rendre hommage à la mémoire de ce savant illustre que pour montrer, par son exemple, combien il est dangereux de faire régner en sociologie la finalité aux dépens des points de vue connexes de la causalité et de la simple succession. Et je voudrais encore, à ce même propos, faire ressortir un caractère important de ma théorie des facteurs surorganiques.

Cette théorie tient la balance égale entre la finalité et la causalité. Elle est franchement téléologique lorsqu'elle proclame que les quatre grands groupes

de faits comprenant la science, la philosophie, l'art et le travail se peuvent ou même se doivent considérer ainsi qu'une vaste chaîne de *causes finales*, c'est-à-dire de motifs ou de mobiles sous l'action desquels se manifestent, se reproduisent, se développent tous les autres phénomènes sociaux. Le terme de facteur s'emploie par nous avec ce sens précis. Mais nous nous gardons bien d'attribuer aux faits que ce mot désigne, un pouvoir reproductif situé en dehors des limites de la pure raison.

Nous conservons, en sociologie, au point de vue de la simple causalité toute son immense valeur explicative. Nous nous imposons, comme première règle, de constamment corriger la spécificité du rapport téléologique qui s'établit entre l'ensemble de l'œuvre civilisatrice et l'individu social, par la généralité du rapport causal qui relie l'individu à l'œuvre civilisatrice. Nous disons : oui, les facteurs intellectuels déterminent l'évolution sociale, ils la façonnent et la modèlent à leur image, ils la gouvernent à peu près comme une loi physique ou biologique gouverne les groupes de faits correspondants. Mais nous ajoutons aussitôt : c'est là une inversion du rapport fondamental qui unit l'antécédent au conséquent, la cause à l'effet; et une connaissance ne saurait être ni complète, ni parfaite, si elle néglige cette relation élémentaire, si elle ne se préoccupe pas de la genèse directe des phénomènes. Nous faisons voir, par suite, comment la socialité unie à la vie forment et créent l'individu social, et comment l'individu élabore et fait surgir les sciences, les religions, les philosophies, les arts plaisants et les arts utiles.

En un mot, nous tâchons de ne pas tomber dans le

paralogisme habituel — et du reste très subtil — où s'empêtrent à leur insu ceux parmi nos contradicteurs qui prétendent, par exemple, que la philosophie (et respectivement la religion) sert de matrice aux sciences, que la volonté précède l'idéation, que l'action engendre la pensée, que les besoins sociaux (et surtout les besoins économiques) se doivent estimer comme la cause directe de toute culture humaine, et ainsi de suite. Non pas que ces assertions soient, à notre regard, des faussetés absolues, des rapports entre les choses que la raison répudie dans tous les cas possibles. La faute de logique que nous objectons à nos adversaires consiste uniquement à confondre la finalité avec la causalité et à nous présenter, par suite, l'inversion finaliste, la marche de l'esprit en arrière (de l'effet à la cause), comme une relation causale, une marche de l'esprit en avant (de la cause à l'effet).

L'erreur est des plus graves. Les problèmes si délicats — parce que si complexes — de la sociologie ne sauraient s'accommoder d'une telle substitution. Revoyons les quelques exemples déjà cités.

La philosophie est le produit nécessaire, l'effet qui jamais ne manque, l'aboutissement naturel, la fin directe de la science. Au point de vue téléologique, cette fin détermine sa propre cause : c'est pour posséder une juste conception générale sur la nature et sur l'homme que nous étudions la nature et l'homme dans leurs détails les plus minimes. Nous apprenons pour philosopher à notre aise. Nous apprenons aussi — ne l'oublions pas — pour pouvoir choisir parmi les objets qui nous entourent, pour nous délecter aux choses belles. Nous apprenons enfin pour agir, pour

satisfaire ce que nous appelons nos sentiments, nos passions, nos besoins. Dirons-nous que tout cela, ces buts si variés forment l'origine, la matrice, la cause de l'effort scientifique? Nous le pouvons, sans doute; mais à deux conditions expresses, qui sont : 1° de reconnaître, dans le rapport ainsi établi, un processus téléologique, une marche de l'effet à la cause, ou, si l'on veut, une réaction de l'effet sur sa cause; et 2° de ne pas supprimer, en la niant, ou même de ne pas cacher, en la passant sous silence, la relation primordiale de l'antécédent au conséquent, le processus causal élémentaire, l'action originelle et directe de la cause sur l'effet.

Des observations pareilles s'appliquent à la volonté considérée comme fin de l'idéation, à l'action envisagée comme fin de la pensée. N'insistons pas. Passons plutôt à notre dernier exemple, au rapport téléologique qui s'établit entre nos besoins quelconques et l'œuvre civilisatrice de l'esprit, — rapport que ce siècle utilitaire encore plus que matérialiste, a si résolument dénaturé, en nous le présentant comme une relation causale, un lien qui unit une antécédence constante à une conséquence invariable.

Et d'abord, qu'est-ce que nos besoins, physiologiques ou sociaux : besoins de nous nourrir, de nous vêtir, de nous reproduire, d'assurer le bien-être de nos proches, de dominer autrui, de satisfaire nos passions, nos vertus et nos vices, de nous récréer avec des exceptions esthétiques, etc.? Voilà évidemment autant de *désirs* qui, satisfaits ou inassouvis, renaissent sans cesse et toujours nous tourmentent. Or les désirs, que leur nature soit biologique ou sociale, sont des conséquences, des effets nécessaires

dérivant de causes également biologiques ou sociales. Laissons de côté les désirs, les besoins de la première espèce et leurs antécédences organiques; dans ce domaine il est depuis longtemps reconnu que si la fonction crée l'organe qui la sert, elle-même est déterminée ou engendrée par une longue suite de faits et de rapports plus simples. Et arrêtons-nous un instant sur les désirs, les besoins de la seconde espèce et sur leurs origines, leurs antécédences sociales.

Dans cette sphère, le désir ne précède jamais la discrimination, l'acte le plus simple de la connaissance; il la suit, il en est l'aboutissement naturel. Toute appétition de cette sorte s'affirme comme un classement de faits et de rapports sociaux, basé sur leur évaluation préalable. En d'autres termes, la vraie cause d'un désir et, respectivement, d'un besoin social est le *jugement de valeur*, plus ou moins conscient ou inconscient, atavique, traditionnel ou nouvellement acquis, que l'esprit porte sur l'objet de ce désir, sur le contenu de ce besoin.

Mais, résultats ou conséquences d'un certain usage, d'un certain développement, d'une certaine culture de la raison, les désirs et les besoins apparaissent comme des fins ou des buts que cette culture cherche à atteindre. Apaiser un désir, satisfaire un besoin, c'est proprement réaliser une fin sociale. Partant de là et nous plaçant au point de vue de la seule finalité, nous pouvons envisager nos besoins sociaux ainsi que des agents (des motifs ou des mobiles) qui déterminent, qui reproduisent, qui réengendrent leur cause première, l'ensemble du développement social (12).

Je le répète, car je voudrais éviter à cet égard le

moindre malentendu, les objections que j'adresse à quelques écoles sociologiques et éthiques contemporaines, ne visent pas le large usage que les unes et les autres font du point de vue de la finalité. J'emploie également l'inversion téléologique; je lui assigne, dans le vaste champ des études sociales, une place considérable : ma théorie des facteurs surorganiques en fournit la preuve manifeste. Je crois, en outre, qu'appréciée ainsi qu'une méthode particulière de l'esprit cherchant à faire pénétrer l'ordre et la clarté dans la masse confuse des phénomènes moraux, la finalité est tout aussi sûre, tout aussi objective que la causalité. Elle ne devient équivoque, problématique, fantaisiste et, en ce sens, subjective, que si on l'accepte pour ce qu'elle n'est pas, que si on la prend pour un rapport direct de la cause à l'effet. Dans ces conditions, l'étude des origines des phénomènes sociaux devient logiquement impossible. Il ne reste que l'étude de leurs fins. Mais la finalité se greffe, en sociologie, sur la causalité, elle la suppose comme une superstructure suppose sa base. On voit l'impasse à laquelle aboutissent les écoles dont nous parlons, et le cercle qui fausse leurs plus beaux raisonnements (13).

Le contact interpsychique fortifie et développe au plus haut point l'essentielle faculté discriminative qui appartient sans doute à tous les êtres vivants. Le pouvoir de constater les différences et les ressemblances s'aiguise, s'affine, se transforme. Il devient la *raison*, la capacité de poser le général en face du particulier, l'abstrait en face du concret, la cause en face de l'effet, et la fin en face du moyen. Ainsi définie, la raison est d'origine sociale. Elle est la

caractéristique propre de l'individu créé par la nature et par la société, la marque de fabrique qui le distingue de l'individu créé par la seule nature. *Généralisation, abstraction, causalité, finalité*, tel est le bilan de la raison, et le bilan en même temps de la dette contractée par l'être biologique envers la société qui le transforme en être moral ou social (14).

D'ailleurs, s'il est vrai que le développement du fœtus organique reproduit les phases diverses traversées par l'évolution de la vie sur le globe, il semble non moins certain que le développement du fœtus social, de l'enfant plongé dans le milieu collectif, répète les phases diverses déjà parcourues par l'évolution de la socialité.

La socialité n'est pas le produit ou le simple reflet de la raison ou du savoir des hommes; elle en est la source authentique. C'est l'altruisme au sens le plus large du mot, l'interaction cérébrale, le contact permanent entre le moi et l'autrui, qui fait naître la raison et la connaissance individuelles. Mais la raison et le savoir une fois éclos, la généralisation, l'abstraction, la causalité, la finalité devenues des modes familiers et réguliers de la pensée, la raison et le savoir, en vertu du plus subtil parmi ces modes, se prennent eux-mêmes pour une fin, pour un motif, pour un pouvoir capable de reproduire et d'augmenter, de fortifier la socialité qui leur donna naissance.

C'est donc dans la série téléologique opposée à la pure série causale, que l'évolution dite intellectuelle, le développement de nos connaissances, précède et gouverne tous les autres changements sociaux. Les idées mènent le monde — le monde moral, bien entendu — parce qu'elles en sont le terme, la fin, et

qu'elles deviennent ainsi des motifs qui déterminent l'action du monde.

Auguste Comte n'avait pas tort, à ce point de vue, de faire reposer l'édifice social tout entier sur cette base qui semble si précaire, si incertaine, si fragile et qui est, en réalité, ce qu'il y a de plus durable et de plus résistant dans la nature surorganique : les opinions déjà formées, les idées répandues. Et l'on se demande si Spencer est bien sérieux, bien conséquent avec lui-même, lorsqu'il objecte à la formule de Comte que ce sont les sentiments qui gouvernent et transforment les sociétés, ou encore que le sort de celles-ci dépend des caractères, non des opinions. N'ajoute-t-il pas, en effet, lui-même, que les sentiments sont dirigés par les idées? Et qu'est-ce que les caractères, sinon — comme l'ont très bien fait voir MM. Ribot, Paulhan et Fouillée — des façons personnelles et permanentes de sentir et de vouloir, des synthèses plus ou moins stables formées par des éléments psychiques variés (15)?

Les confusions que commet l'esprit revêtent deux aspects généraux, selon qu'on attribue indûment à la chose *A* les qualités de la chose *B*, ou, qu'au contraire, on attribue faussement à *B* les qualités qui appartiennent à *A*. Nous venons de voir comment la finalité usurpe la place ou les fonctions de la causalité. Nous allons montrer maintenant, sur l'exemple d'une importante école moderne de sociologues, comment la causalité peut usurper la place ou les fonctions de la finalité. Il s'agit des théories récentes, mais devenues rapidement populaires, qui font de ce qu'on appelle la *race* le facteur le plus essentiel de l'évolution des sociétés, le point cen-

tral autour duquel gravite la sociologie tout entière.

La race est incontestablement un fait de l'ordre biologique. C'est en vain qu'on a voulu le faire passer dans l'ordre sociologique, en établissant une distinction entre les races pures qui, prétend-on, ne se rencontrent plus guère que chez les sauvages, et les races dites historiques qui sont le produit des émigrations, des conquêtes, des rapports commerciaux et industriels, etc. Naturelle ou artificielle, une espèce reste toujours une espèce, un phénomène déterminé par les lois de la vie; et une race reste une race, un groupement biologique dont les limites ne sauraient se confondre avec les limites d'une classe, d'un peuple, d'un état, d'un groupement sociologique.

Prévoyant l'objection, on est allé plus loin : on a fait du mot « race » le synonyme de « constitution mentale » du groupe ethnique à l'exclusion de tous ses autres caractères. On a cru de la sorte pouvoir attribuer à la race la valeur d'un élément psychique primordial, d'une source vive d'où découleraient les langues, les arts, les coutumes, les institutions, les croyances, tout ce qui forme un état social fixe, tout ce qui constitue une civilisation.

Je trouve bien vague cette nouvelle conception de la race. Néanmoins, je l'accepte, sous bénéfice d'inventaire, et sauf à la préciser sur un point que j'estime important. Je crois, en effet, qu'il y a lieu de faire une distinction rigoureuse entre la mentalité qui précède et celle qui, dans le même groupe ethnique, suit les bienfaits ou les méfaits de la civilisation.

La première peut nous apparaître avec raison comme une des causes du développement social; mais la seconde est déjà en grande partie le résultat, la

conséquence de la vie collective. La première est *présociale* ou biologique : c'est, si l'on veut, la race, la cérébralité inférieure du groupe ethnique qui, à cet étiage, n'est encore qu'un sous-groupe zoologique. Mais la seconde est déjà *postsociale*, pour ainsi dire, ou bio-sociale : c'est la psychologie supérieure des races entrées en civilisation, le dégrossissement, l'affinement des cerveaux primitifs ensuite d'une longue expérience, d'un exercice répété des fortes vertus de la vie en commun.

Or, c'est précisément parce qu'on ne sépare pas ces deux classes de phénomènes, parce que l'on attribue trop souvent à la mentalité présociale les effets de la mentalité postsociale, qu'on en arrive à considérer la race comme une cause essentielle qui fait naître les événements et dirige le cours de l'évolution historique. On voit partout l'influence de la race, et on oublie la part de la civilisation, de l'histoire elle-même. On répétera à satiété, par exemple, que l'individualisme forme l'idéal invariable des Anglo-Saxons, et la prépondérance de l'État — l'idéal constant des Latins, et l'on se dispensera d'étudier en détail l'histoire des idées scientifiques et philosophiques dans ces deux groupes de peuples; et pourtant une telle étude jette sur la différence en question une lumière autrement vive et directe que les simples considérations de race (16).

La race illumine la préhistoire, la présociologie des peuples. La cérébralité organique joue un rôle décisif dans la genèse des facteurs sociaux. Elle explique leur éclosion rapide dans certains groupes humains, et leur avènement tardif, leur lente consolidation dans d'autres groupes, moins favorisés sous

le rapport cérébral. Mais il ne faudrait pas, sous ce prétexte, la ranger elle-même parmi les facteurs sociaux. Ce serait considérer le phénomène biologique comme un phénomène social, ce qui constitue une confusion grave.

Certes, il est loisible, au sociologue comme au biologiste, au biologiste comme au physicien, de remonter l'échelle universelle des causes et de nous faire voir dans la vie la source profonde de la socialité, dans la chimicité la source cachée de la vie, et ainsi de suite. Mais le savant spécial doit toujours pouvoir reconnaître à certains signes la causalité plus particulière qui forme l'objet de ses études; et il doit se garder de la confondre avec la causalité plus générale qui forme l'objet des études de la science voisine. Il serait vraiment malheureux, parce qu'on se sent capable de rattacher une espèce à son genre, de ne plus pouvoir distinguer celle-là de celui-ci.

Le sociologue pèche donc gravement contre la méthode, lorsque d'une cause générale ou biologique, telle que la race, il fait une cause spécifique, un facteur social. Procéder de la sorte, c'est attribuer à la race tous les caractères d'une *fin* sociale, caractères qu'elle n'a jamais possédés et qu'elle ne saurait acquérir tant que les mots de civilisation et de progrès conserveront leur sens habituel, tant que les mots d'éducation et d'instruction ne deviendront pas les synonymes du terme « élevage ».

L'école qui subordonne à l'idée de race tous les concepts historiques, politiques et sociaux, chercha vainement à pallier le biologisme par trop manifeste de sa thèse fondamentale. Elle essaya d'affermir

celle-ci par des considérations empruntées au savoir psychologique. Elle rapprocha à cet effet l'idée de race de l'idée de croyance.

Elle fit de la race le réceptacle, le réservoir naturel destiné à l'emmagasinage et à la conservation d'une vaste et importante catégorie de produits psychologiques : les idées les plus fortement ancrées dans l'esprit, les sentiments et les croyances devenues presque indéracinables. Peu à peu, à l'aide d'une sorte de métabole de la pensée, d'une métonymie transférant à l'enveloppe la signification du contenu, elle estima la race à l'égal des idées et des croyances dites ataviques.

Elle élabora une théorie spécieuse, selon laquelle l'humanité se guide par deux classes de concepts jouant dans l'histoire un rôle distinct et possédant une valeur grandement différente : les *concepts ancestraux* ou *concepts de sentiment*, et les *concepts acquis* ou *concepts intellectuels* (17).

La division des concepts en ancestraux, ou devenus à la fois *collectifs et inconscients*, et en acquis, ou restés *individuels et conscients*, est ingénieuse; elle est même juste jusqu'à un certain point. Les concepts de la première classe forment le contenu de ce qu'on appelle l'*âme collective*, et ils se joignent à ceux de la seconde classe pour former la matière de l'*âme individuelle*. L'âme collective contribue ainsi à la production de l'âme individuelle; elle apparaît comme un anneau important dans la chaîne de l'évolution socio-psychique.

Mais il ne faut pas oublier que cette chaîne forme un cercle; ce qui veut dire que les concepts ancestraux, loin d'être tombés du ciel, furent d'abord des

concepts acquis; et que les concepts acquis deviendront fatalement un jour des concepts ancestraux. Sous l'action du contact avec autrui, l'individu biologique acquiert des idées, des sentiments, des croyances qu'il communique aussitôt et nécessairement à tous les autres individus, placés dans des conditions identiques. Cette communication est la clef de voûte de tout l'édifice social.

Pareilles à autant de sources vives qui jamais ne tarissent, mais qui, rencontrant sur leur chemin des obstacles, contournent ces barages quand elles le peuvent, ou sinon refluent temporairement vers leur point de départ, les idées acquises sous l'action directe du psychisme social cherchent à se combiner, à s'entremêler, à s'unir dans un seul et large courant qui représente l'âme collective des sociétés. Cette âme est autre chose que la somme des âmes individuelles. Elle est toujours, quantitativement et qualitativement, inférieure à cette somme. Il faut déduire de cette dernière tout ce qui, dans la marche des consciences individuelles vers l'accord et l'union, resta en route, ne put franchir les multiples barrières qui séparent un esprit d'un autre esprit, et un groupe de consciences d'un autre groupe de consciences. Et la grandeur ainsi soustraite est des plus considérables. L'âme collective est un résidu, un dépôt, un sédiment (et quelquefois, hélas! une vase) bien plus qu'une résultante. Mais il ne faut pas supposer qu'une génération la transmette à la génération suivante avec la vie physique, avec l'existence organique elle-même.

On a fait, à cet égard, un singulier abus des notions d'hérédité et d'atavisme. Nous ne naissons pas avec

l'âme collective des générations qui nous précédèrent, mais seulement avec des dispositions organiques qui ressemblent à celles que possédaient nos ancêtres et qui, chez eux, s'étaient déjà pleinement accommodées à leur âme collective. Transmises héréditairement, de telles tendances deviennent de véritables prédispositions, elles nous repoussent dans l'ornière creusée par nos ascendants, elles nous incitent à nous contenter des vérités anciennes, des opinions qui régnèrent longtemps; elles favorisent notre paresse mentale, elles déterminent un fort courant misonéiste.

Mais ni les concepts ancestraux, ni l'âme collective dont ils forment le plus bel ornement, sinon la propre substance, ne peuvent s'envisager comme un héritage de la race, un legs inconscient de l'espèce. Ce n'est pas la causalité organique, c'est la finalité surorganique qui gouverne les destinées de l'âme collective et qui assure, qui prolonge ou qui, au contraire, abrège et termine sa durée dans le temps (elle commande également à son expansion dans l'espace). L'âme collective n'est pas l'instinct des animaux. C'est, comme la majeure partie de nos connaissances, une *tradition*, une chose qui s'enseigne et qui s'apprend. Et voilà pourquoi et comment l'âme collective, issue des âmes individuelles d'une génération, se déverse dans les âmes individuelles de la génération suivante et ainsi de suite. C'est par un apprentissage long et souvent difficile que s'opère cette translation.

Jamais, d'ailleurs, l'âme collective d'une génération d'hommes ne se transmet intacte à leurs héritiers directs; elle subit, dans ce parcours, un *déchet* inévitable, dont fort souvent, par manque d'esprit critique, nous ne nous rendons nul compte. Et jamais,

non plus, elle ne se déverse *tout entière* dans l'âme de chaque nouvel individu soumis à son influence. Les uns, natures molles, inférieures, *réceptives*, en prennent plus; et les autres, natures fortes, supérieures, *éjectives*, en prennent moins. Mais tous les membres d'une génération acquièrent derechef, sous l'action continue du psychisme social, des concepts, des sentiments, des croyances qui servent à leur donner, à côté de leur part d'âme collective, une part, plus ou moins considérable, d'âme individuelle. Et celle-ci, à son tour, contribue à la formation ou plutôt à l'incessante transformation de l'âme collective. Telle nous semble être la marche de l'évolution sociale, la loi de ce que nous appelons le progrès, dont les intermittences et la lenteur s'expliquent par ces mouvements si divers et si complexes (18).

On a prétendu que « nous sommes conduits surtout par la pensée des morts, c'est-à-dire, par ces *forces héréditaires mystérieuses qui survivent en nous*. Elles régissent la plupart de nos actions et sont d'autant plus puissantes que nous ne les voyons pas ». Et l'on ajoute que « nos pensées, lorsque *par un rare hasard nous en avons de personnelles*, n'agiront guère que sur des générations qui ne sont pas encore nées (19) ». Marquons d'un chiasme cette hyperbole qui, au lieu de réduire, amplifie le mystère universel.

Certes, rien ne se perd dans le monde des forces, comme rien ne se crée dans le monde des substances; et la pensée des morts ainsi que leur savoir traversent les siècles. Mais c'est là un fait surorganique qui trouve son explication dans des causes du même ordre. Y voir exclusivement ou même surtout un fait biologique, c'est réduire le problème à ses données

externes les plus grossières, c'est commettre le péché mignon des esprits naïfs et simplistes.

Les morts parlent par la bouche et commandent aux actes des vivants. Soit : il y a là mieux qu'une audacieuse figure de rhétorique. Cela signifie que nos ancêtres n'ont pas vécu en vain, que leur existence psychosociale, comme toute autre cause naturelle, persiste dans ses effets, dans ses conséquences; que leur savoir, que leur religion et leur philosophie, que leur art, que leur travail forment une partie intégrante — de beaucoup la plus considérable sans doute, vu la brièveté de la vie physiologique individuelle — de la science, de la philosophie, de l'art et du travail de la génération qui, à son tour, et pour un instant rapide, occupe simultanément la scène *biologique* et la scène surorganique ou *morale* de l'histoire.

Si la succession dans le temps des êtres en chair et en os atteste la pérennité du mode organique de la force universelle, la chaîne sans cesse rattachée de nos connaissances, de nos vérités, de nos erreurs, de nos traditions, de nos coutumes, atteste la pérennité du mode surorganique de la même force. Nous concevons le mode surorganique de l'existence comme une complication du mode organique. Mais puisque nous avouons en même temps l'irréductibilité temporaire du premier terme au second, nous ferions peut-être aussi bien de ne pas nous payer de mots et de phrases vides en attribuant à l'action de forces héréditaires inconscientes, occultes, mystérieuses et, en somme, vitales, ce qui s'explique avec plus de facilité et de clarté par la tradition, l'éducation, l'enseignement, l'accumulation des expériences, la valeur des exemples, etc.

Tant que l'esprit interprète les effets physiques par des causes physiques, les effets biologiques par des causes biologiques, et les effets surorganiques par des causes sociales ou morales, rien, à vrai dire, ne peut le frapper de stupeur, ni lui apparaître comme une énigme insoluble. Mais lorsque, hâtivement, sans préparation suffisante, sans attendre que notre savoir mûrisse et nous permette de franchir de telles bornes tutélaires, nous assimilons le complexe au simple, et le particulier au général ; lorsque nous déclarons, par exemple, que la vie n'est qu'une larve, une apparence qui déguise la réalité physique, et la socialité qu'un mirage, une illusion qui déforme la réalité organique, — nous devenons la proie du mystère, nous entrons dans le domaine de l'incompréhensible, de l'inconcevable, de l'illogique.

Le mystère est le signe qui indique que, dans certaines conditions, inacceptables pour elle, notre raison refuse de nous servir. Mais nous exaltons la grandeur de ce refus, nous magnifions l'absurde et nous finissons par nous prosterner devant notre propre folie. Il suffit pour cela de lui donner le nom le moins congru et le plus décent possible, de l'appeler Nature, Dieu, Infini, Inconnaissable.

IV

Rapports de la morale avec les autres sciences formant l'échelle du savoir abstrait qui est le premier terme dans la série des facteurs surorganiques.

L'école positiviste eut mille fois raison en faisant de la sociologie, dans l'ordre de nos connaissances fondamentales, la science ultime, celle qui complète et parachève l'œuvre commune du savoir abstrait. Mais elle commit en même temps une double et funeste erreur : annexant à la biologie l'ensemble des analyses psychologiques, elle donna, par le fait, pour base à la science sociale la psychologie, et elle en détacha la morale qu'elle relégua dans la sphère du savoir pratique.

Une confusion inénarrable s'ensuivit, un chaos où les plus clairvoyants finirent par perdre toute notion du chemin à parcourir.

Les successeurs de Comte, positivistes, demi-posi-

tivistes, philosophes indépendants ou se croyant tels, aggravèrent encore le désarroi général.

Les uns, comme Littré, imaginent, à côté du savoir exact ou positif, un savoir qu'ils n'osent pas qualifier de science, qu'ils décorent du nom de « théorie subjective de l'humanité » et où ils rejettent pêle-mêle ces disciplines de rebut : la morale, subordonnée à la physiologie émotive, l'esthétique, la psychologie primaire (ou théorie des facultés intellectuelles et affectives) et la psychologie dérivée ou idéologie.

Les autres, comme Stuart Mill, réclament la création d'une science psychologique abstraite et inductive, complétée elle-même par une discipline déductive, l'éthologie ou l'étude des caractères.

D'autres encore, comme Spencer, font de la biologie, de la psychologie et de la sociologie un groupe homogène de sciences dites concrètes et dominées par le groupe des sciences physico-chimiques.

Les propositions, d'ailleurs, succèdent aux propositions; chaque sociologue se croit tenu de rectifier, sur tel ou tel point, les opinions de ses confrères. C'est ainsi que sur la seule question des rapports de la sociologie avec les sciences voisines, on peut enregistrer aujourd'hui une vingtaine de théories pour le moins (20). *Tot capita, tot sensus*, comme au beau temps de la scolastique. L'énumération et la critique de pareilles thèses servent du reste d'une façon merveilleuse à remplir le vide des traités de sociologie qui pullulent de toutes parts.

Le problème des rapports de la sociologie avec la biologie est comparativement simple. La seconde de ces sciences précède immédiatement la première dans l'ordre des vérités abstraites; elle lui fournit

un point de départ ou une base, de même que la chimie, par exemple, sert de fondement à la biologie, ou la physique à la chimie.

Il serait admirable de pouvoir réduire les phénomènes sociologiques aux phénomènes biologiques, comme il serait admirable de pouvoir ramener les phénomènes de la vie aux faits plus élémentaires étudiés par le chimiste. L'unité de la science constitue une fin vers laquelle le vrai savant dirigera toujours le meilleur de son effort. Mais, pour atteindre un but, la première condition n'est-elle pas de calculer, de mesurer la distance qui nous en sépare? Fonder la sociologie sur la biologie, c'est reconnaître que nous demeurons, à l'heure actuelle, aussi éloignés que possible de la fusion rêvée. Voilà pourquoi, aussi bien dans ma *Sociologie* que dans mes récents volumes sur l'*Ethique*, je me suis constamment élevé avec force contre le « biologisme », l'envahissement illogique du domaine moral par les branches inférieures du savoir, l'inféconde et paresseuse assimilation des phénomènes sociaux aux phénomènes vitaux.

Beaucoup plus complexe est la question des rapports qui unissent la sociologie aux études psychologiques. Cette enquête particulière embrasse, à vrai dire, les principales faces du problème posé dans le présent chapitre.

L'essence d'un phénomène nous demeure inconnue tant que nous restons incapables de saisir nettement la nature de ses relations avec certains autres phénomènes dont nous croyons — à tort ou à raison — posséder la pleine connaissance. Tel est le cas de la psychologie. Nous ne saisissons pas avec toute la clarté désirable les liens qui rattachent les faits de la

vie psychique aux faits de la vie organique. Nous en sommes à nous demander, avec Comte et les matérialistes, si les premiers ne se réduisent pas aux seconds, et avec Kant, Hegel, Mill, Spencer et une foule de philosophes, s'il n'y a pas lieu d'admettre l'irréductibilité foncière des choses de l'esprit aux choses de la vie. Et tel apparaît, à son tour et à plus forte raison, le cas de la sociologie. L'essence mystérieuse du fait sociologique réside tout entière dans les rapports complexes qui existent entre le phénomène social et le phénomène vital. Et comment arriver à établir ces relations, avant d'avoir compris et expliqué la vraie nature du fait psychique? En définitive, si nous hésitons tant sur la réponse à cette question : qu'est-ce que la sociologie? c'est parce que l'état actuel du problème psychologique nous empêche de répondre avec certitude à cette autre question : qu'est-ce que la biologie?

Le sociologue doit s'appliquer à surmonter ce premier et grave obstacle. Nous ne croyons pas avoir failli à cette tâche. Nous ne reviendrons pas ici sur les preuves dont s'étaie notre théorie bio-sociale, ni sur les principaux développements qu'elle comporte et qu'elle a reçus dans nos divers ouvrages. Nous nous bornerons à compléter nos explications précédentes par quelques remarques nouvelles. Nous examinerons, notamment, à la lumière de la théorie bio-sociale, certains points, encore très peu éclaircis, du problème psychologique, la question des processus cérébraux qui se développent dans les grandes masses humaines, par exemple, et celle de la lente évolution des tendances altruistes, et celle enfin des rapports constants qui se manifestent entre ces trois formes

de la perfectibilité collective, le progrès intellectuel, le progrès moral et le progrès matériel.

Mais avant d'aborder ces problèmes particuliers, je veux dire quelques mots du savoir abstrait en général, de la science qui est le premier terme dans la grande série des facteurs (et des valeurs) surorganiques.

Les oppositions « surabstraites » se résolvent en pures identités. Cette loi fondamentale de notre esprit s'applique aussi bien à l'idée de connaissance qu'à tous nos autres concepts.

L'erreur souveraine, celle qui engendre la plupart de nos méprises et de nos illusions, consiste à prendre pour des genres ultimes les espèces qui s'échelonnent, comme autant de degrés du *même*, sur la route parcourue par l'esprit généralisateur.

Mais il y a deux modes rationnels de considérer les espèces par rapport aux abstractions qui les réunissent en genres. On peut les disposer en séries linéaires, sur le même plan, sans se soucier de leur genèse, ni de leur évolution ; et on peut les ranger en séries ascendantes et descendantes, en séries causales ou évolutives.

Le premier mode, qui est une sorte d'abréviation du second, oppose la catégorie de l'être à celle du devenir.

Le devenir est l'être en mouvement, en action, l'être complet, tandis que l'être pur et simple n'est que le sténogramme de l'être qui devient. Mais ici encore nous confondons volontiers l'abréviation avec l'abstraction pleine, pour ainsi dire, ou le sténogramme du genre avec le genre lui-même. Nous parlons, par exemple, de la science et de la philosophie

comme de deux espèces du genre connaissance, sans marquer leur place exacte dans la série intellectuelle (ascendante ou descendante, selon le point de vue de l'observateur), sans nous préoccuper de la relation causale qui fait du savoir particulier le premier degré, le germe, le point de départ de la spéculation philosophique, et de celle-ci le double fondement de la création esthétique et de l'action utile.

La vieille controverse sur la science pure ou désintéressée, et sur l'art en soi, libre de tout souci pratique, s'illumine d'un sens nouveau. Dire que la science, comme l'art, ne poursuivent, en définitive, que des buts utiles, équivaut à rappeler le rapport étroit qui unit l'effet à sa cause, l'acte à la pensée. La vérité scientifique engendre la vérité philosophique qui, à son tour, entraîne l'éclosion de la vérité esthétique; et cette filière conduit à la vérité active appelée par nous utilité. Celle-ci, dès lors, nous apparaît avec raison comme la fin ultime de tout savoir. C'est bien là ce que constate, mais d'une façon sommaire et incomplète, la célèbre formule de Comte reliant le savoir à la conduite : Science, d'où prévoyance, prévoyance, d'où action. L'acte ne dépend de la prévision scientifique qu'en dernière instance : pour se produire, il doit pouvoir s'appuyer simultanément sur une foi générale ou synthétique et sur une option émotive ou esthétique. Et c'est bien là aussi ce qu'affirme un beau texte de Renan : « *Savoir* est de tous les actes de la vie le moins profane, le plus désintéressé, le plus indépendant de la jouissance, le plus *objectif*, pour parler le langage de l'école ». J'ajoute que c'est l'acte le plus altruiste et, en ce sens, le plus radicalement social ou moral.

Dans le problème de la primauté de la science, on abandonne, on trahit le point de vue causal et évolutif de cent manières diverses. L'une des plus curieuses sans aucun doute est la façon dont s'y est pris Nietzsche. Disons-en quelques mots.

Pour ce grand altruiste fulminant contre la charité, la compassion, les formes vulgaires de l'amour du prochain, pour ce pessimiste maudissant la conscience du mal universel bien plus que le mal lui-même, la science, comme la religion, comme la philosophie, comme l'art, n'est qu'un moyen, un remède contre la douleur mondiale, une atténuation de la souffrance de vivre et, en somme, une bienfaisante illusion. Mais Nietzsche ne pense pas que la science fut la première à verser sa consolante lueur sur la route pénible parcourue par l'humanité.

Selon lui, elle ne vient, comme nous le montre l'exemple topique de la civilisation grecque, qu'en seconde ou en troisième ligne, après la religion et surtout après l'art, considéré dans ses deux manifestations successives, l'esprit apollinien et l'esprit dyonisien, le rêve pur de la beauté et la culture tragique, la conscience du vouloir humain égalant le vouloir universel. L'artiste avait déjà dit une fois à la vie : Je te veux, car ton image est belle; et une autre fois : Je te veux, car tu es la vie indestructible, lorsqu'arriva le savant qui dit : Je te veux, car tu mérites d'être connue. La science, pour Nietzsche, est, de même que l'art, un excitant, un stimulant, un mode héroïque de supporter le poids si lourd, le joug si sévère de l'existence. Mais si la science peut nous faire connaître et aimer le monde, elle semble radicalement incapable de le guider ou de le corriger.

Elle n'est pas la vertu suprême, ni le chemin qui y conduit; et pareillement, son contraire, l'ignorance, n'est pas la source de tous nos maux.

Nietzsche a vivement saisi ces trois vérités fondamentales : 1° que toute civilisation possède (pour l'avoir péniblement élaborée durant de longs siècles) une échelle ou une « table de valeurs » morales; 2° que la construction de telles tables et surtout la fixation des plus hautes valeurs constitue le fait le plus important de l'histoire universelle; 3° que la libre critique des normes qui règlent la conduite humaine, ou ce que le vulgaire appelle l'irrespect, l'irrévérence ou encore le scepticisme moral, forme la condition *sine qua non* de tout progrès du savoir éthique et de la moralité elle-même.

Mais il retombe dans les pires errements et les vues simplistes de ses prédécesseurs lorsqu'il déclare que tous nos actes, toutes nos pensées, tous nos désirs sont gouvernés, en dernier lieu, par nos instincts, parmi lesquels le rôle décisif appartient à ce qu'il appelle « la volonté de puissance », la poussée combative et dominatrice, la tendance de tout être vivant à augmenter sa force aux dépens de celle d'autrui (la lutte pour la prééminence, « der Kampf um die bevorzugte Stellung » du criticiste Lange).

Non, rien ne prouve que l'instinct brutal de puissance soit l'unique racine du besoin de vérité ou du besoin de justice. A côté ou au-dessus des forces obscures de la vie organique s'agitent les forces non moins obscures de la vie surorganique. C'est l'énergie universelle déjà transformée en socialité, en altruisme, c'est le contact intercérébral des êtres doués de volonté de puissance, bien plus que cette volonté elle-

même, qui a fait jaillir, dans les cerveaux unis les uns aux autres par des liens d'autant plus résistants et solides qu'ils demeurent invisibles, la soif de vérité, l'ardeur de connaître. Non, le vrai et son aspect social, le bien, peuvent être recherchés *pour eux-mêmes*. Il s'agit seulement de s'entendre sur la valeur réelle de cette expression dont abusèrent les idéalistes.

Les termes « en soi » ou « pour soi » n'indiquent aucune rupture violente entre la cause et les effets qu'elle détermine. Il est manifeste, au contraire, que celui qui va vers la vérité ne saurait en même temps tourner le dos aux conséquences qui en découlent. La formule idéaliste pouvait avoir cette prétention; elle jouait sur les mots, comme dans l'ellipse fameuse et analogue du *credo, quia absurdum*. Mais la théorie surorganique se refuse à endosser les erreurs du vieil idéalisme. Et aux yeux de cette théorie, la qualification « en soi » ou « pour soi », ajoutée aux idées du bien et du vrai, signifie simplement que c'est la seule causalité de certains phénomènes, à l'exclusion de leur finalité, qui nous préoccupe, qui fixe notre attention.

Comme la plupart des fils d'un siècle qui a peut-être trop pensé et trop peu agi, Nietzsche est hypnotisé par l'idée de volonté active. Il attache une valeur hors ligne au quatrième et dernier terme de la série sociopsychique. Il lui accorde sans hésiter la première place. Pour lui, l'homme qui aspire à la vérité pour l'amour de la vérité, ou qui fait le bien parce que c'est le bien, y est poussé, à son insu, par un besoin organique; seulement, cet instinct est perverti. Nietzsche ne voit pas que ce qu'il appelle une

perversion est, en somme, une résistance légitime, logiquement très défendable, de nos facultés discriminatives contre l'abus de l'inversion téléologique, contre l'envahissement trop complet du champ de la raison par le seul finalisme.

D'ailleurs, Nietzsche (qui sur ce point comme sur beaucoup d'autres se rapproche de Guyau) est avant tout un délicieux poète, un incomparable artiste. Il adore la vie dans ses formes sensibles et il aime tout ce qui la rend plus belle, plus digne d'être vécue, plus intense. « S'il m'est démontré », s'écrie-t-il dans une page qu'on a souvent citée, « que l'erreur et l'illusion peuvent servir au développement de la vie, je dirai « oui » à l'erreur et à l'illusion. S'il m'est démontré que les instincts qualifiés de « mauvais » par la morale actuelle — par exemple, la dureté, la cruauté, la ruse, l'audace téméraire, l'humeur batailleuse — sont de nature à augmenter la vitalité de l'homme, je dirai « oui » au mal et au péché. S'il m'est démontré que la souffrance concourt aussi bien que le plaisir à l'éducation du genre humain, je dirai « oui » à la souffrance. Au contraire, je dirai « non » à tout ce qui diminue la vitalité de la plante humaine. Et si je découvre que la vérité, la vertu, le bien, en un mot toutes les valeurs révérées et respectées jusqu'à présent par les hommes sont nuisibles à la vie, je dirai « non » à la science et à la morale. »

Mais voilà qui est étrange. Ces « oui » et ces « non » énergiques sont subordonnés par Nietzsche lui-même à l'unique condition : *s'il m'est démontré* ! La primauté du savoir est de la sorte affirmée en même temps que niée. L'illogisme est manifeste. Ce que Nietzsche prêche éventuellement, ce n'est pas l'abolition de la

science par une force qui lui serait extérieure et supérieure, c'est proprement le suicide volontaire de la science.

La vie forte et complète dont se repaît le rêve de Nietzsche, est autre chose que le fonctionnement régulier de nos organes. C'est la santé physique indissolublement unie à la santé morale, l'existence ennoblie et dignifiée, c'est la proie superbe que nous poursuivons sans cesse et qui toujours fuit devant nous, c'est le bonheur. Mais ne saute-t-il pas aux yeux que celui-ci, comme son contraire, le malheur, existe par la seule conscience que nous en prenons, ou par l'expérience, la connaissance que nous acquérons sur l'état prospère distingué de l'état infortuné? Il semble donc cruellement absurde de vouloir tarir, au nom du bonheur, la source vive d'où jaillit tout bonheur. Dire « non » au savoir, c'est dire « non » à la possibilité même d'une vie heureuse.

La suprématie du savoir dans les sociétés modernes dont la culture nous paraît intense quand nous la comparons aux civilisations antérieures, est facilement admise de nos jours. Mais on objecte qu'il n'en fut pas de même à l'aube des temps historiques. On soutient que la science est un produit tardif du développement mental, qu'elle n'existait pas ou qu'elle existait à peine alors que florissaient déjà l'art et la religion. On ne remarque pas qu'en parlant de la sorte, on établit un contraste gratuit entre des idées étroitement apparentées, telles que connaissance et culture; on ne s'aperçoit pas qu'on sacrifie la valeur fondamentale des mots à leur signification dérivée. On affirme implicitement la complète indépendance, vis-à-vis de leur source commune, aussi bien de la

religion et de la philosophie que des arts récréatifs et des arts utiles. On laisse entendre que ce n'est pas la connaissance du monde extérieur ou de l'homme intérieur qui conduit à cet ensemble de choses qu'on nomme une civilisation, mais que c'est la civilisation qui éveille en nous, pour la première fois, et on ne sait trop comment, une curiosité ardente, une avidité de connaître que, seule, elle pourra apaiser. On tombe dans l'erreur du finalisme inconscient, dans l'illusion vulgaire et naïve qui consiste à substituer l'effet visible à la cause qu'on ne voit pas.

Cette faute ne saurait trouver une excuse dans la séparation rigoureuse que certains esprits sont enclins à faire entre la connaissance empirique et la science constituée. Celle-ci est un simple prolongement de celle-là, son passage de l'enfance à l'âge adulte et à la maturité. Et l'efficacité sociologique ou civilisatrice qu'on attribue à la science faite appartient tout aussi bien à la science en voie de se faire. Les fruits que porte la première — philosophie, art, action utile — peuvent nous paraître mille fois plus savoureux que les fruits encore verts de la seconde; ils ne sont pas d'une essence différente, ni plus précieux. Un train avec sa locomotive est supérieur au char antique attelé de bœufs, mais l'un et l'autre possèdent une origine pareille et remplissent une même fonction.

Le langage articulé fournit la meilleure démonstration de l'extraordinaire puissance productive du savoir grossier des époques les plus lointaines. Car s'il est certain que le langage est la fonction sociale par excellence, l'œuvre la plus méritoire de la collectivité humaine, il est non moins sûr que la société

crée la langue en suscitant, dans l'individu apparié à ses semblables, le besoin de connaître le monde et de se connaître soi-même. Les mots sont les signes des idées générales, les dépositaires des notions abstraites déjà découvertes. La langue est la première méthode scientifique : elle permet à la fois de conserver les connaissances acquises, et de les accroître, de les répandre. Les progrès du savoir et de la raison sont indissolublement liés aux progrès et aux transformations de la langue, cette connaissance primordiale, ce merveilleux instrument de recherche.

On ne saurait nier la justesse de l'équation : savoir, c'est pouvoir. La puissance forme l'attribut constant, le signe essentiel de la connaissance. Le pouvoir dont nous dotons la nature inorganique et organique est le simple reflet de la puissance inhérente à l'acte de connaître. Ou plutôt, c'est par une analogie lointaine que nous substituons, dans le cas de la matière aussi bien que dans celui de la vie, le terme de « force » au terme de « propriété ». La matière et la vie *sont*; dire qu'elles *peuvent* est un sociomorphisme évident. L'esprit, complication ultime de la matière et de la vie, possède seul, à côté de l'existence, cet attribut, la puissance; mais son pouvoir, la qualité qui le distingue du reste des choses, réside tout entier dans la connaissance effective qu'il a des phénomènes et des processus naturels. Et cette puissance s'étend au fur et à mesure qu'augmente et s'amplifie cette connaissance. L'esprit dénué d'un semblable pouvoir — tel que le fait se présente peut-être chez les animaux inférieurs — est une « force naturelle » dans le sens indiqué plus haut; ce n'est pas une force surorga-

nique. Sociologiquement ou moralement parlant, c'est une non-valeur, une impuissance.

Ces remarques nous conduisent à une conception nouvelle du plus vague des termes employés couramment par le moraliste et le sociologue : je veux parler de l'idée et du mot de *liberté*.

Si la liberté dite politique a fait répandre des flots de sang, la liberté dite métaphysique (et c'est probablement la même) a fait couler des flots d'encre. Et dans un cas comme dans l'autre, les sophismes nouveaux s'ajoutèrent aux sophismes anciens, et les malentendus de date récente vinrent grossir les rangs des malentendus plusieurs fois séculaires. Aujourd'hui, il semble qu'on soit las de ces joûtes vaines. On abandonne la partie qu'on désespère de gagner. On évite de s'engager par un oui ou par un non. Et pourtant, le problème de la liberté est du petit nombre de ceux qui exigent impérieusement, coûte que coûte, une solution.

Pour moi, je le répète, la liberté politique s'offre comme une des faces externes de la liberté morale; je dirais volontiers qu'elle est son écho, sa répercussion nécessaire (quoique forcément incomplète) dans les mœurs qui se fixent, qui se cristallisent, qui revêtent des formes juridiques, qui se dédoublent en droits et en devoirs, qui deviennent des institutions.

Mais qu'est-ce que la liberté morale si bien nommée et si mal comprise, si diversement définie? Le philosophe qui, à mon sens, approcha le plus de la vérité, Spinoza, nous enseigne qu'être libre, c'est être vertueux ou parfait. Et tendre à la liberté, c'est tendre au bien ou à la perfection.

Pour Spinoza, comme pour l'école adverse du

libre arbitre, une virtualité psychologique existe qui porte le nom de liberté. Mais cette virtualité est la raison elle-même, et non ce monstre à double face — raison et folie, vertu et vice — qui n'est qu'un fantôme, une chimère due à notre ignorance et à notre incompréhension des phénomènes de la vie morale. Les spiritualistes confondent et réunissent sous une seule dénomination ces deux aspects divers et opposés que la réalité concrète offre indistinctement à leurs regards : l'exercice de la raison, et son inaction, ou l'activité de l'instinct, de la passion, des mouvements élémentaires de la vie. Leur liberté est à la fois une liberté, le pouvoir même de la raison, et un esclavage, l'impuissance de l'esprit tombé sous le joug des forces inférieures de la vie et de la matière.

Mais comprendre la liberté comme un pouvoir, la puissance souveraine sans doute, c'est la comprendre ainsi qu'une connaissance, la connaissance parfaite peut-être. Voilà pourquoi — ai-je besoin de le dire? — nous soupirerons toujours vers ce bien inestimable.

D'autre part, et d'une façon assez manifeste, la liberté, le déterminisme social ou rationnel, est à la nécessité, au déterminisme biologique et mécanique, ce que la finalité est à la causalité. C'est, dans les deux cas, le phénomène moral qui vient s'ajouter au phénomène vital. Mais de même que la finalité n'abolit point la causalité — elle la renforce, au contraire, — la liberté n'abolit pas la nécessité qu'elle fortifie en l'éclairant par la lumière rationnelle. Dans le raisonnement téléologique, l'effet devient à nos yeux, par suite d'une illusion que nous pouvons à peine maîtriser, sa propre cause; et dans le raison-

nement qui s'appuie sur l'hypothèse du libre arbitre, l'inévitable nous semble pouvoir être évité. Le miracle n'est pas plus grand dans un cas que dans l'autre; et il s'explique par une illusion mentale analogue.

Le savoir déjà acquis par nous sur les diverses séries causales ou finalistes et sur leurs lignes d'intersection nous permet de nous livrer, à propos de choses futures et contingentes, à certains calculs très rapides et qui, pour la plupart, n'atteignent pas le seuil de la conscience ; et ces calculs nous avertissent sourdement de ce qui arrivera et de ce qui n'arrivera pas. De tels phénomènes ne constituent pas la connaissance raisonnée, ni la prévision scientifique, qui jamais ne donnent l'illusion d'un choix arbitraire. Mais ils forment le vestibule de cette connaissance et, tôt ou tard, ils nous y conduisent. Nous comprenons alors, pour la première fois, que nos options en apparence les plus capricieuses sont, en réalité, des choix savants (21).

L'analyse un peu serrée des idées de *droit* et de *devoir* dont on a fait un tel abus en morale et en politique, confirme pleinement notre thèse. Ce que nous appelons un droit et ce que nous lui opposons comme un devoir, ce sont des degrés, réversibles entre eux, de notre puissance, par suite, de notre liberté et, par suite encore, de notre savoir.

Pour le droit, mesure ou expression sociale de la force, cela est de toute évidence. Nos droits et nos libertés diminuent ou disparaissent en même temps et à mesure que diminue ou disparaît notre suprématie sur les choses et les êtres. Et il est à peine besoin de faire observer que cette primauté n'est jamais purement matérielle ; sans cela, l'éléphant et

le bœuf eussent été les maîtres de l'homme et les grands acteurs du drame historique.

Quant au devoir, on l'a dit souvent, c'est l'envers du droit : non plus le pouvoir que nous avons sur les autres, mais celui que les autres ont sur nous. Mais c'est aussi une puissance, une liberté, un savoir que nous avons par devers nous, que nous acquerrons de notre propre chef. Car la plus simple notion du devoir implique déjà la capacité de l'accomplir. Faire son devoir, c'est posséder la faculté de donner quelque chose à autrui, ou de lui restituer quelque chose, c'est lui imposer le poids de notre bénéficence, c'est se créer des droits à son égard; et c'est, dans tous les cas, justifier la confiance que le monde met ou qu'il peut mettre dans notre force, dans notre liberté, dans notre sagesse. L'impérissable beauté de l'idée du devoir est faite de ces divers éléments.

La Révolution universelle plutôt que française, morale plutôt que politique, qui, à la fin du siècle dernier, ébranla les vieilles assises du monde social, n'a rempli qu'une minime partie de la tâche qu'elle s'était imposée. Rien de plus naturel et de plus logique, puisque son œuvre était celle du progrès qui, par définition, jamais ne s'achève. La formule où ce beau mouvement s'incarna, la fière et noble devise : Égalité, Liberté, Fraternité, — nous en a fourni, un siècle durant, la preuve palpable. Trop nuageux encore, le précepte ne fut bien compris ni des peuples, ni des gouvernements.

Mais obéissant à ses lois propres, accomplissant sa destinée, le savoir humain continue la marche triomphale inaugurée par la Révolution. Aujourd'hui, nous pouvons déjà nous essayer à traduire en idées plus

claires, plus exactes, les vagues *desiderata* du grand trinôme républicain.

La *liberté*, pour nous, c'est le savoir en général, sous tous ses aspects, la connaissance des lois de la matière aussi bien que celle des lois de la vie et celle des lois de la société et de l'esprit. Nous ne sommes indépendants ou libres, à l'égard des choses et des êtres, que si nous connaissons, et dans la mesure où nous connaissons, leurs vrais rapports entre eux et avec nous et les normes immuables qui les régissent. Car alors notre choix, l'acte libre par excellence, se fixe et se détermine aisément. Nous évitons l'incertitude pénible, l'hésitation inquiète, les fluctuations incohérentes de la volonté — cet esclavage de l'esprit mille fois plus dur que l'esclavage du corps.

L'*égalité*, c'est le savoir sociologique détaché du reste de nos connaissances. C'est la morale, fondée sur cette transformation ultime de l'énergie cosmique, le psychisme collectif, l'altruisme qui lie *moi* à *autrui* par le signe de l'égalité, de l'identité générique (seule traduction rationnelle du terme équivoque d'essence). Et cette équation revêt une forme sociale apparente qui s'appelle la *justice*.

Enfin, la *fraternité*, c'est la technique sociale, l'altruisme en action, l'égalité, la justice appliquées. Fais pour autrui ce que tu voudrais qu'autrui, dans les mêmes conditions, fît pour toi. Aime ton prochain — et ton prochain c'est tout l'univers — comme toi-même.

Les divers aspects de la vie collective se ramènent ainsi à l'unité vraiment philosophique ou religieuse du savoir, et le perfectionnement moral rentre, comme un exemple ou un cas particulier, dans ce cas général, le progrès de nos connaissances.

L'opinion courante, partagée par l'énorme majorité des hommes, s'oppose encore à la vue qui identifie la morale avec la science. On prétend que la première n'est pas nécessairement liée à la seconde et on en donne pour preuve que celle-ci détruit souvent ce que celle-là eut tant de peine à édifier : usages, coutumes, lois, règles de vie. Ce n'est pas le savoir, dit-on, ni même l'intelligence qui déterminent les instincts profonds des êtres, qui façonnent les sentiments et l'âme des peuples. La science et l'essor superbe de l'esprit suivent d'assez loin, ils ne précèdent pas la religion, les mœurs, la vie en commun et ses normes impérieuses, les idées de bien et de mal. Le savoir et l'intelligence plongent leurs racines dans l' « humus social » qui préexiste à leur apparition et dont ils dépendent étroitement. Malheur à la science qui méconnaît ces liens intimes et presque sacrés! Se détachant de la nature, elle deviendra indifférente, sinon hostile, à toute idée morale.

Faut-il démontrer le néant profond, la flagrante absurdité de ce monceau de préjugés? On confond sans cesse la moralité avec la morale, l'application d'un certain degré de savoir, qui peut être infime ou très bas, avec l'idée abstraite et générale de science. On raisonne comme ce charron qui, frustré de ses gains habituels par les chemins de fer et les automobiles, maudit la mécanique et les inventions ennemies des modes anciens — et d'autant plus respectables — de locomotion. Et on est guidé — sans y prendre garde, d'une façon la plupart du temps inconsciente — exactement par les mêmes motifs.

Ce sont les classes dirigeantes, les prêtres, les gouvernants, les riches, les privilégiés de toute sorte et

les gens à leur solde, les militaires, les bureaucrates, les professeurs et les moralistes officiels — ceux-là même que Nietzsche accuse d'avoir inventé le libre arbitre — qui imaginèrent le ridicule et monstrueux antagonisme entre la moralité et le savoir. Nos maîtres et leurs valets tiennent aux vieux dogmes moraux hérités des ancêtres comme le charron tient à son méchant tapecu ou à sa détestable patache. L'immense troupeau des ignorants, des naïfs, des crédules, des prédestinés à toutes les tontes répète docilement la leçon de suprême bêtise : le savoir, l'instruction ne rendent pas les hommes meilleurs! Quoi, pas même le savoir moral, la connaissance des lois naturelles qui gouvernent les rapports des individus entre eux? On croit vraiment rêver. De quelle amélioration s'agit-il donc? « Meilleur », ce terme, dans la bouche de nos « satisfaits », indiquerait-il tout bonnement que le savoir n'approprie pas le commun des hommes à l'usage auquel la symbolique et moderne anthropophagie sociale (survivance de l'anthropophagie matérielle des temps primitifs) voudrait les faire servir?

Sans doute, le nouveau savoir moral abolira l'ancien, et il le fera d'autant plus sûrement et rapidement qu'il lui sera supérieur. Mais la nouvelle physique, la nouvelle chimie, la nouvelle biologie ne détrônent-elles pas, de siècle en siècle, la physique, la chimie, la biologie anciennes? Très restreint est le nombre des vérités qui, dans toutes ces sciences, demeurent intangibles et immuables, par comparaison avec la foule des hypothèses, des explications et même des simples descriptions de faits qui tombent et disparaissent, pareilles aux feuilles flétries qu'em-

portent les vents d'automne. Et il n'existe aucun motif plausible pour croire que les choses puissent se passer d'une façon différente en morale (22).

Revenons maintenant au problème posé au commencement de ce chapitre, à la question des rapports qui lient la morale à la psychologie.

Toutes les sciences ont traversé une phase chaotique, une longue période de confusion entre le général et le particulier, l'idée simple et le fait complexe. La science de l'abstrait (du *noumène*, s'il est permis d'emprunter ce terme, en lui donnant une signification nouvelle, à l'ancienne ontologie) s'est lentement dégagée de l'empirisme initial qui, lui, était la vraie science du *phénomène*, le savoir tenant compte de la seule apparence concrète des choses.

Aux yeux des premiers physiciens, la physique embrassait tous les faits naturels, ceux qui plus tard conduisirent aux abstractions mathématiques aussi bien que ceux qui servirent aux abstractions chimiques et biologiques (et peut-être à certaines abstractions sociales ou morales). Les premiers sociologues connurent ce même état d'esprit. Pour eux, la sociologie comprenait à la fois les événements qui remplissent les annales de l'histoire, et les faits que dénombre et commente la statistique, et les buts moraux que se pose le droit, et les fins pratiques que poursuit l'économie sociale, et les phénomènes intellectuels analysés par le psychologue, et certains processus organiques étudiés par le biologue (hérédité, atavisme, race), et même bon nombre de faits qui relèvent de la chimie, de la physique et des sciences concrètes correspondantes (climat, configuration du sol, oréognosie, hydrogéologie, etc.). Mais,

dans cet amas d'équations, la plus spécieuse et celle qui, en somme, prévalut sur les autres, fut l'assimilation étroite entre les faits sociologiques et les faits psychologiques.

Cette confusion est capitale. Elle date de loin. Mais elle s'est fortifiée et répandue surtout à notre époque. On la trouve déjà en germe chez Comte, elle est ensuite développée par Mill, par Spencer, par une élite nombreuse de philosophes et de sociologues allemands, français, belges, anglais, russes, italiens. Tous abondent dans le même sens : la vie sociale sera *décrite* par l'histoire et *expliquée* par la psychologie (23).

On chercha donc à rapprocher la sociologie de la psychologie, et cela de plusieurs façons. Les uns déclarèrent que la sociologie se fonde sur la psychologie à peu près comme la biologie sur la chimie. Partant de cette observation très juste, que la vie psychique individuelle et la vie sociale constituent, dans la réalité objective, deux phénomènes inséparables, on en tira la conclusion que la première produit ou engendre la seconde. En dehors de la vie psychique personnelle, pas de vie sociale possible, affirma-t-on, sans vouloir admettre que la vérité de cette formule pourrait tout aussi bien dépendre de l'exactitude de la formule inverse : sans vie sociale, pas de vie psychique personnelle. Aussi les écrivains qui appartiennent à cette école finissent-ils, en somme, par substituer, à leur insu, la psychologie non seulement à la psychophysique, mais à la sociologie elle-même (24).

Les autres prirent un biais. Ils firent grand état de l'idée et du terme nouveau de *psychologie collective*.

Ils passèrent de l'étude abstraite des forces psychiques telles qu'elles se manifestent dans l'individu associé avec ses semblables, à l'étude, également abstraite, des mêmes forces telles qu'elles nous apparaissent dans les groupes sociaux. La psychologie collective ne remplaça pas la psychologie individuelle; mais elle devint un terme moyen, un chaînon intermédiaire entre celle-ci et la science des sociétés humaines.

Cette conception n'est pas à dédaigner, et la science sociale pourra un jour en retirer grand profit. Par malheur, l'école des psychologues collectivistes — on me pardonnera cette abréviation — se heurta à l'écueil même où avait déjà chaviré l'école des psychologues individualistes. A son tour, cette école intervertit les rôles, renverse la série. Au lieu de la suite : sociologie, psychologie collective, psychologie individuelle, elle veut nous faire accepter l'enchaînement contraire qui de la psychologie conduit à la sociologie.

Toutefois, placée en face du dilemme : est-ce la mentalité du groupe qui détermine la psychologie de l'individu, ou bien la mentalité de l'individu qui fournit sa matière à la psychologie du groupe, l'école en question se sépara en deux fractions distinctes.

Certains sociologues acceptèrent pour évidente, pour défiant le doute et l'incertitude, la vieille thèse empirique qui dans la mentalité personnelle aperçoit l'élément ultime et quasi-irréductible de toute mentalité collective. Ceux-là continuent à faire dériver de la psychologie individuelle aussi bien la psychologie des peuples que la sociologie.

Mais d'autres, plus sagaces ou mieux avertis par

l'expérience, par l'observation des faits qui ne confirment pas le postulat de la simplicité relativement plus grande de la vie mentale personnelle, firent triompher un point de vue moins banal et, en somme, beaucoup plus juste. Ceux-là accordent la primauté à la psychologie collective qu'ils considèrent comme la matrice ou la source commune aussi bien de la psychologie individuelle que de la sociologie.

Les efforts de ce groupe de sociologues furent particulièrement méritoires. Malgré la fausseté de leur vue fondamentale qui fait dériver la sociologie de la psychologie collective (au lieu de tirer la seconde de la première), leurs travaux produisirent d'excellents résultats, surtout dans les questions de détail, où la moisson de vérités utiles se montra des plus abondantes. Arrêtons-nous quelques instants à cette école de penseurs.

Elle naquit sous des influences scientifiques, philosophiques et sociales fort diverses, parmi lesquelles on a justement relevé certains théorèmes du grand philosophe Hegel (qui nous présente l'histoire comme l'œuvre de l'Idée impersonnelle, de l'Esprit objectif s'incarnant dans le « Volksgeist ») et le curieux système psychologique de Herbart (la psychologie *sans moi*). Mais, sous l'impulsion de chefs tels que Lazarus, Steinthal et quelques autres, elle prit, vers l'année 1870, une allure plus indépendante. Son apport sociologique est, à l'heure qu'il est, considérable : il constitue une vraie gloire pour l'Allemagne.

Les écrivains de cette école furent frappés, comme tant de bons esprits l'avaient déjà été au XVIIIe siècle, par l'énorme disproportion qui existe entre certains actes personnels notés par l'historien et leurs consé-

quences apparentes, les grands mouvements politiques et les profondes transformations sociales. Il y avait là, à leurs yeux, comme une solution manifeste de continuité entre la science de l'âme, la psychologie, et la science de l'histoire. Comment combler cette lacune, boucher ce trou béant, passer d'une rive à l'autre? En jetant sur l'abîme ce pont : la psychologie des masses, des groupes, des peuples, qui sera à l'histoire ce que la psychologie ordinaire est à la biographie des individus.

Cette nouvelle psychologie aura nécessairement un caractère plus objectif que l'ancienne; car, en réalité, l'individu n'est jamais seul, et les âmes particulières ne forment peut-être que les points d'entre-croisement de l'immense réseau de fils tissu par les idées et les croyances communes. La société précède l'individu, comme l'universel précède le particulier (notons, en passant, cette singulière et métaphysique conception qui tire le particulier du général et, par suite, le scientifique du philosophique; d'ailleurs, si l'individu concret est un phénomène particulier, l'individu abstrait dont s'occupe le psychologue est un phénomène tout à fait général). L'esprit individuel est l'œuvre de l'esprit collectif, la personnalité humaine est le produit de l'histoire. Le terme de société embrasse les divers groupements qui agissent sur l'individu et le façonnent à leur image : la famille, la nation, la classe, le métier, l'État, etc. Mais c'est la nation ou le peuple qui constitue le groupe prépondérant et le plus actif : d'où ce nom de « Vœlkerpsychologie » pour désigner la science de l'âme collective.

Les phénomènes physiques (sol, climat, etc.) et

anthropologiques (race) possèdent leur part d'influence; mais elle est minime en comparaison de celle dévolue à l'âme collective. D'ailleurs, c'est toujours par l'entremise du facteur psychologique que les agents physiques et la race opèrent dans l'histoire. Enfin, le propre objet de la psychologie collective, le Volksgeist, n'est pas une unité purement verbale, représentant la somme ou l'ensemble des âmes isolées; car l'unité de substance qui paraît appartenir à ces dernières, est factice : l'âme individuelle est déjà un composé; c'est un vrai peuple d'idées.

Ces conceptions doivent être hautement louées. Elles font justice d'une foule de prénotions et d'idées fausses. Mais on ne saurait les accepter toutes sans de sérieuses réserves. En ce qui me concerne, je me sépare radicalement de l'école allemande sur deux points : 1° ma conception de la psychologie que je tiens pour une science concrète strictement dépendante des deux sciences abstraites et connexes de la biologie et de la sociologie; et 2° ma théorie du psychisme social.

Au premier égard, je conteste d'une façon absolue que la psychologie, qu'elle soit collective ou individuelle, puisse servir de fondement à la sociologie, en la précédant et la préparant dans la série des sciences.

Encore moins puis-je admettre, entre la psychologie des races, des peuples, des foules, et la science sociale abstraite, une identité essentielle, soit de l'objet, soit de la méthode. Ces deux classes de connaissances sont étroitement apparentées, sans doute, et l'une procède de l'autre; mais leur filiation est l'inverse de celle que l'école des psychologues collec-

tivistes voudrait établir. Le rapport reliant les faits étudiés par le psychologue aux phénomènes dont le sociologue cherche à nous faire connaître les lois primordiales, ne diffère en rien du rapport existant entre la chose particulière et concrète et les éléments généraux et abstraits qui la composent. Quant à la méthode, il est manifeste qu'elle se modifie en passant de la science abstraite à la science concrète, et il est assez généralement concédé qu'inductive dans le premier cas, elle devient, au fur et à mesure même des progrès du savoir abstrait, de plus en plus déductive dans le second.

Il y a, selon moi, dans les vues fondamentales de l'école allemande de la psychologie des peuples, une indécision, une incertitude quant aux principes essentiels de la connaissance humaine, qui gâte et corrompt la part de vérité que ces vues renferment. Les idées justes s'y mêlent et s'y confondent avec les idées fausses, et toutes se contredisent. Au surplus, cette école tombe, à son tour, dans la grande erreur logique des psychologues individualistes. Sa conception de la psychologie collective ruine, soit la psychologie, soit la sociologie. Elle ne permet pas à ces deux sciences de subsister ensemble, de garder, chacune, son domaine et sa méthode propre.

Certes, je demeure d'accord avec l'école allemande sur ce point : dans l'état actuel de notre savoir, il est beaucoup plus facile de saisir les causes sociales à travers leurs effets psychologiques, que de chercher à déduire ceux-ci de celles-là. Malgré leur énorme complication, les faits particuliers et concrets de la vie de l'âme nous sont mieux connus que les forces élémentaires (et nécessairement générales et abstraites)

exprimées par de tels faits. Or, en de semblables conditions, l'esprit est sollicité à suivre une marche quelque peu irrationnelle, à remonter de l'effet total à la cause singulière, à aller du composé au simple, de l'ensemble à ses parties constituantes.

Les écrivains qui voudraient asseoir la science sociale sur la psychologie des peuples, nous promettent que celle-ci ne demeurera pas introspective, comme l'était la vieille psychologie individualiste, mais qu'elle sera basée sur l'expérience, qu'elle sera entièrement remplie par l'observation des réalités concrètes. Nous en acceptons d'autant plus volontiers l'augure, qu'une telle psychologie ressemble étonnamment, selon nous, à la partie descriptive de la sociologie, à l'*histoire naturelle* des sociétés opposée à leur *science naturelle*.

Mais que devient alors l'affirmation qu'entre l'histoire naturelle des faits sociaux, appelée en premier lieu psychologie collective, et cette même histoire, baptisée ensuite du nom de science historique ou sociale, un rapport existe, analogue à celui qui relie la chimie à la biologie, ou la physique à la chimie? Car on ne saurait sérieusement accepter l'étrange thèse (défendue, paraîtrait-il, par Wundt), selon laquelle « la connaissance des êtres physiques concrets est indifférente à la construction des lois abstraites du mouvement, tandis que la connaissance des êtres historiques particuliers est nécessaire à la construction des lois des désirs et des idées » (25). Les rapports qui unissent les parties explicatives des sciences à leurs parties descriptives ne diffèrent pas suivant qu'il s'agit de phénomènes physiques ou de phénomènes sociaux. Le mathématicien et le physicien

des premières époques ont procédé comme le sociologue actuel : ils ont trouvé les principes de leurs sciences dans l'observation des choses et des êtres concrets. L'erreur consiste à prendre la phase de début — qui, dans le cas de la sociologie, comprend la période contemporaine — pour la phase définitive; ou, en d'autres termes, à tenir ses regards obstinément fixés sur *ce qu'on voit*, en niant l'existence de ce qu'*on ne voit pas*.

On commet la même faute lorsqu'on estime qu'une différence essentielle se laisse constater entre les abstractions et les lois des sciences de la nature et les abstractions et les lois sociologiques; lorsqu'on suppose que les unes sont universelles, valables pour tous les temps et tous les lieux, et que les autres sont « prises dans le temps qui passe et passent elles-mêmes ». Il n'en est rien. Toutes les lois s'appliquent à la réalité concrète dans certaines limites seulement et sous certaines conditions. Mais ces dernières sont tantôt simples, et tantôt très complexes; et notre savoir, par suite, est tantôt très sûr et solidement assis, et tantôt incertain, flottant et problématique.

Je résume ma première objection. Faire dépendre les sciences morales ou sociales de la psychologie collective, c'est attribuer à la connaissance particulière et concrète la valeur d'un savoir abstrait et général.

La théorie de la préexistence des hautes facultés psychiques a vécu. Nous croyons aujourd'hui à leur épigenèse, à leur lente et successive formation par le milieu ambiant. Aussi sommes-nous plutôt enclins à considérer la conscience collective et la conscience individuelle, sinon comme de véritables épiphéno-

mènes, du moins comme des résultantes dont il nous faut chercher et trouver les composantes. L'une de celles-ci ne pourrait-elle pas se concevoir comme le choc répété des forces psychophysiques simples, localisées dans le système nervo-cérébral des êtres vivants? Ce serait alors cette interaction, et non la somme de ses effets complexes et lointains, qui formerait l'objet propre, la propriété irréductible étudiée par la science sociale abstraite. Me voici naturellement amené à ma seconde objection capitale.

Le psychisme collectif tel que je l'imagine — comme le contact régulier et indéfiniment prolongé des « moi » n'ayant pas dépassé l'étiage psychophysique, avec les « autrui » placés dans des conditions analogues, — le psychisme collectif a nécessairement pour effet, d'abord, la formation des groupes sociaux et de leur esprit propre, et ensuite, la formation des individus sociaux et de leur mentalité spéciale.

Selon cette hypothèse, la socialité agit sur les êtres doués de vie et les transforme. Sous son influence directe, les unités biologiques qui d'abord représentaient une simple somme, une quantité *discrète*, entrent dans une combinaison nouvelle qui en fait un groupe social, une quantité *continue*.

Des sensations, des perceptions, des émotions, des désirs, des volontés identiques surgissent dans les cerveaux rapprochés par les conditions de la vie en commun : l'âme du groupe se dégage, comme une ébauche initiale, comme une synthèse encore grossière et imparfaite, de la rencontre et de l'interaction des forces psychophysiques élémentaires.

Mais la socialité n'a pas achevé son œuvre ; elle n'en a jeté que les premières assises. Après avoir créé

l'âme du groupe, elle va faire servir ce résultat à l'accomplissement d'une tâche plus difficile, à la réalisation d'un dessein plus compliqué. Elle formera l'âme de l'individu social, elle fera éclore la personne morale. Dans cette phase ultime de son évolution, elle emploiera sa méthode ordinaire, ses procédés habituels : elle s'unira intimement à la vie dont elle respectera l'intégrité et la force, dont elle favorisera l'expansion et sur laquelle elle n'agira que pour lui faire porter des fruits nouveaux et magnifiques.

Le « groupe » n'est pas la fin sociale dernière, c'est un acheminement inévitable vers cette fin, un moyen sûr, et sans doute unique, pour la réaliser. Le groupe ou les groupes (leur nombre et la complexité sociale qui en résulte dépendent du degré déjà atteint de culture intellectuelle) modèlent à leur ressemblance l'individu et sa mentalité. Mais ce n'est jamais l'individu qui crée le groupe. La théorie qui admet une pareille genèse est superficielle, sinon complètement fausse.

Ses partisans confondent les réactions multiples, mais consécutives, exercées par les individus sur les groupes sociaux auxquels ils doivent l'existence et l'épanouissement de leurs facultés les plus hautes, avec l'action originelle des seconds sur les premiers; et, par malheur, les études de psychologie collective semblent n'avoir été poursuivies de nos jours qu'à ce point de vue tout à fait secondaire et dérivé.

L'école allemande se prononce, au fond, en faveur de l'ancienne thèse. Elle aperçoit dans l'accord — pour elle involontaire et naturel, tandis que pour l'école de Rousseau, par exemple, il est prémédité et contractuel — et dans la réunion des âmes isolées la

cause ou l'origine de l'âme collective. Elle semble ne pas voir que l'esprit d'un peuple, d'une classe, d'une famille, etc., n'est qu'un autre nom pour désigner le lien social ou l'ensemble des liens sociaux qui permettent aux simples êtres biologiques d'inaugurer une nouvelle existence, d'entrer dans une phase supérieure d'évolution, de devenir des personnes morales. Elle attache encore à la notion de l'individu une vague idée de causalité que cette notion ne comporte pas, et au concept du groupe une idée de finalité qui ne lui sied pas davantage. En un mot, elle confond le processus bio-social, l'évolution ultérieure de l'âme collective déjà formée et le développement de l'âme personnelle dejà existante, avec le processus proprement social (altruiste ou moral) qui, précédant le premier dans l'ordre de la pensée analytique et abstraite, constitue (ni plus ni moins que le processus physiologique) une des conditions nécessaires de l'éclosion de l'âme collective aussi bien que de la naissance de l'âme personnelle.

On a souvent débattu la question du degré de « réalité » pouvant appartenir à l' « âme collective ». On a fait revivre, à ce propos, la vieille dispute des réalistes et des nominalistes. Les uns, le grand nombre, refusaient à la nouvelle entité l'existence concrète qu'ils accordaient à la seule âme individuelle. Les autres, la minorité, soutenaient que l'esprit d'une nation, l'esprit d'une classe, l'esprit d'une famille, etc., constituent des réalités pour le moins aussi certaines que l'esprit d'un individu. Des deux parts on ne s'entendait guère sur le sens des termes qu'on employait. Le débat s'éternisa et demeura stérile.

L'existence concrète consiste dans l'union, présumée indissoluble par notre esprit, de plusieurs propriétés naturelles que ce même esprit distingue, néanmoins, d'une façon très nette, puisqu'il les déclare irréductibles les unes aux autres. Et l'existence abstraite consiste dans la présomption contraire de l'esprit, appuyée sur l'opération logique qui l'exprime et qui brise les liens concrets, qui disjoint et isole les divers attributs des choses. L'âme individuelle, séparée du corps qu'elle anime, est une pure abstraction. L'âme collective, séparée de la somme des organismes qui la manifestent, en est une autre. Mais tant que ce sectionnement, œuvre de l'esprit d'analyse, ne s'est pas produit, les deux âmes demeurent douées de la même vie intense et concrète.

La division de la psychologie en collective et en individuelle forme un simple artifice de l'esprit. En réalité, la combinaison bio-sociale s'offre comme un processus dont une phase, celle dite collective, précède et prépare l'autre, la phase dite individuelle. La psychologie collective a affaire à un état moins parfait ou moins avancé, et la psychologie individuelle à un état plus parfait ou plus développé, de la même combinaison bio-sociale. Il sera donc juste de dire que toute psychologie est collective par un côté, et individuelle par l'autre.

Par contre, il semble qu'on ait grandement tort lorsqu'on nous présente l'une de ces fractions, la psychologie individuelle, comme une étude appartenant à l'ordre scientifique abstrait. Parce que cette discipline « ne distingue pas entre les temps et les lieux », parce que « c'est à l'homme universel que s'appliquent ses recherches », parce qu'elle « élimine

de son champ tout ce qui différencie un individu donné des autres êtres de même espèce », on s'empresse de conclure qu'il n'y a, au fond, « rien de moins individuel qu'une semblable psychologie ».

On oublie que l'être particulier et concret — tel l'individu en psychologie, ou le globe terrestre en géologie, ou le cristal en cristallographie, ou l'atmosphère en météorologie — peut très bien et doit même, au fur et à mesure que notre savoir se perfectionne, s'étudier d'une façon générale et abstraite. Cela n'empêchera jamais la psychologie et la géologie, la cristallographie et la météorologie, pour ne citer que ces exemples, de rester ou plutôt de tendre de plus en plus à devenir de véritables sciences concrètes. On pourrait même affirmer que plus toutes ces études dépouilleront leur ancien caractère descriptif, pour revêtir les formes logiques de la connaissance générale et abstraite, et plus elles se rapprocheront du type idéal de la science concrète (26).

Si donc les analyses de psychologie collective apparaissent, aux yeux de certains écrivains, comme moins générales et moins abstraites que celles de la psychologie ordinaire, cela vient tout simplement de ce que de semblables travaux, qui datent de trente ans à peine, sont encore très empiriques et très descriptifs. La psychologie des masses, dit-on, donne les traits de tel ou tel groupe, tandis que la psychologie des individus vise à donner ceux de toute l'humanité (27). Rien de plus certain, puisque la psychologie des peuples se confond encore, sur une foule de points, avec l'histoire naturelle des sociétés. Mais si la psychologie individuelle a déjà réussi — ce dont je doute fort — à tirer de l'individu l'humanité, pour-

quoi la psychologie collective ne parviendrait-elle pas un jour à tirer la même humanité du groupe social? Cette abstraction — l'humanité — est peut-être plus proche du second terme que du premier (28).

V

Rapports de la morale avec les autres sciences abstraites (Continuation et fin).

La question des rapports de la sociologie avec la psychologie aboutit, en fin de compte, à cette autre question qui la résume et la contient, pour ainsi dire, tout entière : qu'est-ce que le phénomène social?

Si, comme semble le croire l'école qui fait de l'âme collective le propre objet des études sociologiques, le phénomène social se confond avec le phénomène mental, il nous faudra rayer du dictionnaire scientifique le mot de sociologie, il nous faudra considérer l'effort de ce siècle pour fonder la nouvelle science comme un chapitre curieux dans l'histoire du développement de la psychologie.

Mais si, au lieu d'identifier le phénomène social avec le phénomène mental, nous envisageons le premier comme la cause ou une des causes détermi-

nantes et productrices du second, nous pourrons conserver le terme de sociologie à côté de celui de psychologie. Nous assignerons à chacune de ces deux sciences une matière différente. Nous pourrons définir le phénomène social par un ensemble de caractères constants qui le différencieront du phénomène mental.

Dégageons ces traits essentiels. Nous avons déjà dit que le phénomène social *précède* le phénomène mental. En ce sens, il lui est *extérieur*. « Antériorité » et « extériorité », ces deux caractères nous paraissent fondamentaux. Ils tracent entre le fait social et le fait psychique une ligne ferme de démarcation. Une chose à la fois antérieure et extérieure à une autre se confondra difficilement avec elle. Voilà pourquoi tous ceux qui, réagissant contre le courant psychologique, ont voulu donner à la sociologie une base positive ou objective, se mirent résolument à la recherche du fait antérieur et extérieur aux manifestations de l'esprit.

Un tel fait, ce n'est pas l'esprit lui-même, noumène qu'il serait puéril d'opposer au phénomène qui lui sert d'expression intégrale. Serait-ce donc la vie? Une école naguère encore très puissante et qui se réclame de Comte, de Darwin, de Spencer et du matérialisme scientifique, a énergiquement soutenu cette thèse. On s'aperçut toutefois bientôt qu'en identifiant le phénomène social avec le phénomène vital, on escomptait peut-être un avenir lointain, on ne réalisait sûrement pas la sociologie de l'époque présente. On abandonna par suite peu à peu ces simples exercices métaphoriques. On chercha le « fait antérieur et extérieur au fait mental » dans la sphère très large selon les uns, très étroite selon les autres

— et d'ailleurs foncièrement hypothétique — qui sépare la biologie de la psychologie. On mit en avant les phénomènes de pécorisme ou de grégarisme, l'association rudimentaire, l'évolution historique, la tradition, l'organisme contractuel, le finalisme collectif, le polygénisme des races, la conscience de l'espèce, le déterminisme économique ou matérialiste, la répétition universelle et ses formes sociales, l'imitation et la suggestion, enfin même le nombre, la masse, la population (29).

Mais ces diverses théories présentent un trait commun : toutes finissent par tomber du côté où elles penchent, les unes nous ramenant à l'explication biologique et les autres à l'explication psychologique des phénomènes sociaux. La zone neutre qu'on désirait établir entre la biologie et la psychologie pour y élever l'édifice de la sociologie, s'évanouit de la sorte chaque fois qu'on tente de l'explorer. La terre promise et inconnue, la « terre sociale » ne serait-elle donc qu'un mythe?

N'abandonnons pas à la légère tout espoir de construire une sociologie autonome. Cherchons et luttons encore. Pour ma part, je crois que le phénomène antérieur et extérieur au fait mental (et postérieur et extérieur au fait vital) existe réellement. La transmutation de la multiplicité organique ou biologique (espèce, race) en une unité surorganique ou sociale (communauté, société), et la métamorphose de l'unité organique (égoïsme, isolement, lutte pour la vie) en une multiplicité surorganique (altruisme, coopération, moralité), — voilà, à mon sens, la double face du phénomène social et son contenu spécifique, le fondement ou le point de départ de la sociologie.

L'altruisme, le « sens moral » est une complication nouvelle, une floraison de la vie. L'altruisme s'observe à tous les degrés de l'échelle biologique (symbiose, parasitisme, commensalisme, domestication, mutualisme, vie *par* autrui et *pour* autrui). Mais cette modalité de la force universelle s'affirme avec éclat, elle atteint son point culminant dans une seule espèce zoologique ; et elle y détermine, selon la belle parole de Cournot, « l'évolution de ce grand phénomène qu'on appelle l'humanité ».

Je crois que le jour est proche où l'identité de l'éthique et de la sociologie sera universellement reconnue comme une vérité évidente. La science sociale aura fait alors un pas considérable en avant.

L'objet des recherches du moraliste ne diffère en rien de celui à l'étude duquel le sociologue consacre le plus pur de son effort. Désignons cet objet par ses appellations les plus habituelles. S'agit-il de *conduite*? Mais les *séries de conduites* remplissent le domaine total de l'histoire qui est la base de la sociologie. S'agit-il d'*idées* qui se réalisent, qui se transforment en *actes*? Mais la sociologie n'est-elle pas le grand portique de l'idéologie, et qu'est-ce que la société, sinon, à la fois, le creuset où s'élaborent nos idées, et le vaste champ où elles s'appliquent? S'agit-il de *caractère*? Mais le caractère est-il autre chose qu'un simple aspect de la conduite, l'aspect qui la relie aux conditions mentales dont nos actes ne forment que les conséquences? Et la matière intime de tout *drame* — et l'histoire sociale de l'humanité est le drame par excellence — ne se confond-elle pas avec ce que nous appelons le caractère? S'agit-il enfin de *jugements moraux*, de jugements portés sur la valeur des idées

et des actions humaines? Mais le titre d'*axiologie sociale* ne convient-il pas à merveille aux études du sociologue?

La morale a souvent été définie comme le plan, la méthode, la règle qui gouverne la vie de l'homme au milieu de ses semblables. Or, une minute de réflexion suffit pour s'assurer qu'une telle règle reste dénuée de valeur si elle n'exprime pas, au moins d'une façon lointaine ou approximative, les lois essentielles qui dirigent nos actes et qui forment l'objet propre de la sociologie. Toujours et partout, la transition du moral au social s'affirme comme un passage du même au même. La morale est, dans l'ordre des idées, le corrélatif exact des mœurs, des coutumes, des droits et, en général, des rapports sociaux, dans l'ordre des faits.

Quant à l'argument tiré de l'antithèse puérile qui oppose l'*individu* à la *société* et vice versa, il nous enferme, comme j'ai eu maintes fois l'occasion de le constater, en un cercle vicieux; il nous conduit à ce jeu de mots qui consiste à voir dans la sociologie une sorte de *morale du groupe*, et dans la morale une sorte de *sociologie de l'individu* (30).

Altruisme, morale, droit, justice — voilà autant de points de vue successifs auxquels nous nous plaçons pour analyser un seul et même phénomène, la socialité. La sociologie est aussi bien la science de la morale que celle du droit. Elle est également la science économique, car les rapports de cette dernière sorte rentrent, par plus d'un point, dans l'ordre juridique et, par suite, dans l'ordre moral. Et lorsque de la théorie on passe à l'application, la sociologie devient une technique sociale, une politique se sub-

divisant en une foule de chapitres distincts. Enfin l'histoire est nécessairement morale, juridique, économique et politique. C'est le fond commun où puisent toutes les branches de la sociologie. Les faits de l'histoire s'offrent comme un immense champ d'expériences morales, et le récit de l'historien n'est que la description, plus ou moins détaillée ou succincte, de pareilles expériences qui se montrent toujours intimement liées ensemble, qui découlent les unes des autres (pragmatiquement, comme on dit dans l'école allemande, ou encore en vertu des lois logiques de l'esprit appliquées aux choses). L'étude scientifique d'un seul des grands aspects de la socialité dans un pays jette une lumière vive sur toute sa culture, ou son absence de culture; elle nous explique sa civilisation naissante ou déjà épanouie; et dès lors, rien dans son évolution passée ou présente ne saurait nous choquer et nous surprendre.

L'éthique telle que nous l'entendons, la morale devenue une sociologie abstraite, c'est la science de l'univers transcendant rapatriée, ramenée dans le monde de l'expérience, c'est le rêve de Kant réalisé, la nature intelligible émergeant du brouillard métaphysique qui nous cachait sa véritable essence.

Le monde des idées possède deux sources distinctes dont il tire son contenu : 1° les lois ou les conditions de la vie organique, et 2° les lois ou les conditions de l'existence sociale. La biologie est la science des premières, la sociologie ou morale la science des secondes. Sur la double base offerte par ces deux disciplines également abstraites et inductives s'élève l'édifice du savoir concret et déductif désigné par le nom de psychologie ou d'idéologie.

Confondre ce savoir concrèt avec la biologie ou avec la sociologie est une faute grave. Elle fut pourtant commise, soit par Comte et l'école positiviste incorporant la psychologie dans la physiologie cérébrale, soit par Spencer et l'école évolutionniste concevant l'éthique comme une partie de l'idéologie, le chapitre qui traite des idées morales, qui déroule la longue chaîne des syllogismes impératifs destinés à contraindre l'individu en vue de son propre bonheur.

L'altruisme sous le nom populaire d'amour du prochain, la socialité, sous la dénomination non moins répandue de moralité, furent, de temps immémorial, des phénomènes familiers aux hommes. Mais les hommes ne connurent-ils pas de tout temps certaines grandes classes de faits chimiques, la combustion, la putréfaction, la fermentation par exemple? Néanmoins, la chimie s'offre comme une discipline de date récente, et la sociologie en est encore à mériter le titre de science. Pourquoi? Parmi les causes qui expliquent la persistance de l'empirisme vulgaire et les retards subis par l'éclosion du savoir théorique, il en est une qui ne me paraît pas avoir suffisamment attiré l'attention. Je veux parler du rang secondaire, accessoire, dépendant, que notre raison assigne si volontiers aux phénomènes qu'elle saisit mal, d'une façon vague et imparfaite.

Sans se rendre un compte exact de la différence qui existe entre la définition d'une chose *par des mots* et sa définition *par des faits*, ou son étude expérimentale, l'esprit, dans un cas comme dans l'autre, recourt à la même méthode, il tente la réduction de ce qu'il ne connaît pas à ce qu'il croit connaître.

Il assimile, sans plus, les phénomènes chimiques

aux phénomènes physiques, et il range les faits sociaux parmi les faits vitaux. Au lieu de considérer, jusqu'à nouvel ordre, la socialité (ou l'altruisme, le psychisme collectif) ainsi qu'un mode spécifique de l'énergie universelle, il incline à la prendre pour un simple fait biologique, le compagnonnage commun à tous les animaux.

Non pas qu'une telle vue soit fausse en elle-même, ou qu'elle pèche par son étroitesse. Elle me semble, au contraire, eu égard au savoir infime que nous possédons en ces matières, trop générale, trop vague, trop fluente. C'est l'habit d'un colosse mis sur le dos d'un enfant et qui ne peut qu'entraver ses gestes, embarrasser sa marche. C'est peut-être l'avenir, saisi et deviné par hasard, sinon en vertu des tendances monistes du philosophe; ce n'est sûrement pas le présent, avec ses besoins précis et ses limitations nécessaires (31).

Admettons toutefois, avec certains écrivains récents, la socialité pour un instinct profond de la nature vivante. Ce mot vague d'instinct ne nous apprend pas grand'chose. Il nous enseigne seulement qu'un lien, comparable à une racine, existe entre la vie organique où l'on digère et se meut, et la vie surorganique où l'on pense et agit. On a très justement dit de l'instinct qu'il naissait « de la répétition soutenue des mêmes actes », et on l'a très véridiquement décrit comme une mémoire héréditaire « qui se décolore et finit par s'évanouir quand l'exercice ne l'entretient pas » (32). La socialité subit nécessairement la loi générale. Répétition soutenue des mêmes actes, éducation prolongée du genre humain, l'histoire exalte ou atrophie tels ou tels groupes de penchants qui,

par suite, seront envisagés à une époque comme moraux, et à une autre comme immoraux. Et l'histoire, en outre, fait surgir des penchants neufs et inédits, en employant à cette fin les innombrables données de la vie psychique concrète, de la *bio-socialité* qui forme la trame même des événements historiques. C'est ainsi, par exemple, qu'une partie des idées et des théories socialistes passera sans nul doute dans le sang, imprégnera les cerveaux des générations futures. Le temps est un grand magicien. Que n'a-t-il déjà changé, dans le domaine politique, dans celui de la sexualité, dans nos rapports économiques! Combien de vieux instincts sociaux éteints, combien de mourants, combien de nouveau-nés aussi! Quand les circonstances s'y prêtent, un très petit nombre de générations suffit pour opérer les plus étonnantes métamorphoses.

On répète volontiers avec Darwin, qui fut un grand naturaliste mais un philosophe plutôt médiocre, que « l'instinct social » émané des profondeurs de l'organisme, groupa les hommes en sociétés. Et on ne nous cèle pas que cet instinct, qui joue en sociologie le rôle d'un *deus ex machinâ*, se comporte d'une façon bizarre et capricieuse. Après avoir touché de sa grâce quelques espèces placées très bas dans l'échelle zoologique, il saute brusquement jusqu'au faîte de la série. Brusquement, sans transition apparente, mais non, certes, sans cause réelle. Or, quelle est cette cause?

Je m'imagine que la rencontre, le choc des forces psychophysiques rudimentaires produit, à tous les degrés de l'échelle animale, une réaction originairement semblable. Mais celle-ci ne doit-elle pas se différencier peu à peu et entraîner des conséquences fort

diverses, suivant la qualité des matériaux sur lesquels opère la socialité, suivant la classe de cerveaux où se manifeste le phénomène social? Chez les animaux inférieurs, et peut-être, d'une façon passagère, dans les premières hordes humaines, la réaction collective donne naissance au seul « instinct social »; et chez les êtres exceptionnellement favorisés sous le rapport psychophysique, tel l'homme sorti de l'état sauvage, elle fait surgir un phénomène nouveau, « la conscience collective » qui participe de la nature des facultés supérieures propres à ces organismes perfectionnés. Le « pur instinct » et la « pure conscience » auraient ainsi une origine commune. Et une fin analogue, puisque la raison elle-même se transforme avec le temps en fonction automatique.

Certes, ni l'intelligence ni la socialité ne font entièrement défaut à aucune espèce animale. Une socialité restreinte aux rapports sexuels ou à l'amour de la progéniture est parfois étrangement développée chez des êtres absolument réfractaires aux formes plus hautes de l'altruisme. Certaines autres espèces, les abeilles et les fourmis, par exemple, ces primates des invertébrés, manifestent déjà, à un degré très apparent, ce qu'on pourrait appeler l'altruisme de la cité. Cette morale peut nous surprendre par ses nombreuses ressemblances avec la morale humaine; il n'en est pas moins probable que la première diffère de la seconde dans la mesure exacte dans laquelle la cérébralité, les aptitudes psychophysiques des êtres qu'elle joint ensemble, restent inférieures à la cérébralité, aux aptitudes psychophysiques de l'homme. Car la morale n'est pas autre chose que la mise de telles aptitudes en présence, en contact permanent,

chez les individus biologiques qui forment l'espèce. Une partie des forces psychophysiques se transmue alors en force sociale ou morale.

Chez l'homme, l'évolution une fois commencée ne s'arrête point. La mentalité humaine, devenue collective (d'individuelle qu'elle était au sens biologique du mot), entre avec la cérébralité première en un rapport régulier de coopération. Les aptitudes collectives alliées aux aptitudes psychophysiques se transforment, à leur tour, en une nouvelle série d'aptitudes qu'on pourrait appeler idéologiques, qui sont essentiellement instables (une condition de progrès) et qui remplacent partout la pure causalité par le finalisme conscient (ou, selon le jargon philosophique encore en usage, la nécessité par la liberté).

Dans le cas zoologique, nous avons une série évolutive composée de deux termes : cérébralité, socialité. Et la morale animale demeure stationnaire, elle se lègue héréditairement avec la même fixité que les instincts organiques et fonctionnels. Dans le cas humain, par contre, nous sommes en présence d'une série évolutive composée de trois termes : cérébralité, socialité, idéalité, dont le premier seul rentre dans l'ordre biologique, tandis que les deux autres appartiennent à l'ordre surorganique. La socialité humaine est consciente comme son effet ou son produit immédiat, l'idéalité humaine. Elle est, par suite, foncièrement progressive, et sa transmission héréditaire n'est rien moins que rigoureuse. Elle se rapproche visiblement, sous ce rapport, de l'hérédité si intermittente et si fugace des hautes aptitudes intellectuelles (auxquelles les physiologistes eux-mêmes

n'accordent tout au plus qu'une transmissibilité de quelques générations).

La socialité ou, si l'on aime mieux, le « sens moral » apparaît comme le moyen terme qui relie la plus haute phénoménalité vitale à la phénoménalité rationnelle. Psychophysicisme éparpillé, isolé, bloqué par un ensemble d'organes constituant l'individu biologique; puis, psychophysicisme sorti de ces limites, échappé, pour ainsi dire, à sa prison organique, agissant sur des centres d'idéation pareils à lui-même et subissant, à son tour, leur influence, remplaçant l'unité de début par la multiplicité qui en dérive, représentant une *collectivité psychophysique*; enfin, psychophysicisme modifié et façonné par l'incessante action de l'individu et de la collectivité, par la rencontre et la combinaison de ces deux courants (à ce point que, si l'on peut dire, selon la lettre de la méthode dialectique, que la troisième forme du psychophysicisme revient à son point de départ concret, l'individu, il faut aussitôt ajouter, selon le véritable esprit de la même méthode, que cette réalisation concrète est une œuvre nouvelle, une synthèse autrement complexe que la synthèse initiale) : voilà les trois termes dont la succession constitue la série évolutive qui va de la vie à l'esprit, ou qui embrasse à la fois la vie et l'esprit. Nous n'attachons pas d'autre valeur, et surtout de valeur plus précise, aux vocables : altruisme, socialité, esprit collectif, par lesquels nous désignons l'ensemble des liens qui unissent le psychisme encore biologique, expression suprême de la *vie*, au psychisme déjà social, manifestation authentique de la *raison*.

Une terminologie particulière, alors même qu'elle

reste très défectueuse (l'exemple de Kant l'a suffisamment prouvé pour les concepts philosophiques), rend des services inestimables aux esprits qui tentent le passage de la vague connaissance empirique à un savoir plus exact et plus sûr. Le plus mauvais néologisme scientifique possède sur le meilleur des mots de la langue courante un avantage précieux : tant qu'il n'est pas usé, il ressemble à ces vases neufs qui ne laissent pas couler leur contenu. Le lecteur ordinaire et le critique qui le défend poussent de grands cris à la vue de certains termes techniques; mais n'est-il pas juste de répondre, à l'un, qu'il n'est, en somme, que le lecteur *ordinaire*, et à l'autre, que les intérêts par lui pris en main, pour respectables qu'on les estime, doivent céder devant l'intérêt supérieur qui s'attache à la découverte d'une vérité nouvelle (33).

Ne craignons pas d'employer ce mot barbare, le psychisme social, ou remplaçons-le, pendant qu'il est temps encore, par un néologisme plus suggestif, mais équivalent. Et pour en revenir au problème particulier qui nous occupe, constatons que le phénomène collectif ou moral surgit partout où il y a pénétration mutuelle, communion psychique, indépendamment de la nature du psychisme dont le simple équilibre vital est partiellement rompu au profit d'un équilibre plus complexe et, par là, supérieur. Cette complication apparaît soit chez l'animal proprement dit, soit chez l'homme zoologique. On pourrait donc diviser la science sociale descriptive — l'unité de la science abstraite étant hors de cause — en deux parties distinctes : la sociologie ou la morale animale, et la sociologie ou la morale humaine.

Toutes deux contribuent par leurs données et leurs expériences au développement de la sociologie générale. Mais, sauf en ce qui touche la théorie pure, l'apport de la première reste, à tous les autres points de vue, étrangement inférieur à celui de la seconde. Ce n'est pas, certes, de la sociologie ou de la morale absente, comme on l'a dit, mais c'est presque de la sociologie latente, et c'est, au mieux, une manière de *présociologie* ou de *prémorale* (34).

Partout dans la nature, le fait altruiste (la présence *d'autrui*, *du même* à la fois *multiplié et gradué*) indique l'existence d'une réserve de psychisme collectif. Pleinement utilisée, cette réserve fera éclater la socialité et lui permettra d'atteindre un développement puissant ; que si, au contraire, comme cela a lieu dans la plupart des espèces animales et dans toutes les espèces végétales, cette réserve demeure inactive, la socialité ne s'éveillera pas de son lourd sommeil.

Quand le psychisme collectif, de potentiel qu'il était, devient actuel, il revêt la forme d'une *association*, d'une *société* d'individus (ou plutôt d'âmes, d'esprits servis par leurs organes). Une société est un arrangement, une composition *permanente et naturelle* de tous les *moi* (passés, présents et futurs) avec tous les *autrui* (également envisagés *sub specie aeternitatis*), dans un milieu physique (à la fois organique et géographique) déterminé. Un milieu *conscient* ou *historique* est ainsi créé qui se confond intimement avec le milieu subconscient et matériel. La « tradition » ou la « filiation » de Littré, « l'entraînement » ou « l'imitation » de Cournot et de M. Tarde, la « suggestion » du docteur Nordau, etc., sont des indices

concomitants du « phénomène associatif », indices toujours subordonnés au fait altruiste primordial.

Il reste à s'enquérir des circonstances qui favorisent l'éclosion du phénomène associatif. Une haute cérébralité s'offrira, à ce point de vue, comme un avantage considérable. Mais l'exemple des sociétés constituées par certains hyménoptères, où le fait altruiste revêt les formes précises qu'il possède dans les sociétés humaines les moins avancées, prouve, semble-t-il, qu'il faut chercher ailleurs la clef du problème. Hasardons une modeste hypothèse.

Ne voyons-nous pas, dans toutes les sociétés dignes de ce nom, dans celles des animaux mentalement très inférieurs comme dans celles des êtres exceptionnellement doués sous le rapport de l'intelligence, se produire un fait caractéristique, la *différenciation* ou la *spécialisation* des *fonctions sociales*? La fonction organique a été définie : une coordination de mouvements inconscients, mais indispensables à la conservation de la vie, qui s'inscrivent d'une manière plus ou moins profonde dans les centres nerveux (quand ces mouvements se rapportent au genre d'existence de l'animal et lui dictent une conduite invariable, la fonction organique change de nom, elle s'appelle instinct). A son tour, la fonction sociale se pourrait définir : une coordination d'éléments psychiques (représentations, émotions, désirs ou besoins primordiaux) qui, s'imprimant dans les cerveaux des individus groupés ensemble, sont indispensables au maintien de la vie commune. Se rapprochant ainsi de la fonction organique, la fonction sociale se rapproche encore plus de l'instinct proprement dit, car elle se rapporte toujours au genre d'existence des êtres vivants

qui la manifestent et elle leur dicte, d'une façon impérative, leur conduite. Mais, grâce à la nature psychique (et non plus physiologique) des éléments qu'elle coordonne, elle diffère de la fonction vitale et de l'instinct par là qu'elle peut faire passer ces éléments et passer elle-même de l'état subconscient à l'état de pleine conscience. Elle n'accomplit pas toujours ce pas décisif (les sociétés animales, les tribus humaines primitives et tout ce qui, dans nos sociétés modernes, représente ataviquement ce lointain passé, nous en fournissent la preuve indubitable); mais elle semble y tendre d'une façon constante.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le « phénomène associatif » s'accompagne régulièrement d'une spécialisation plus ou moins parfaite des principales fonctions de la vie psychique collective. Or une telle séparation ne serait guère possible si elle n'avait pour base et pour source la différenciation plus essentielle et plus profonde des aptitudes psychophysiologiques et, plus tard, celle des aptitudes bio-sociales. Je suppose donc que la *différenciation psychique* des êtres placés en face les uns des autres, constitue la première condition assurant la force, la stabilité, la durée des liens qui les unissent. Cette condition me paraît plus indispensable et plus efficace qu'une haute cérébralité. Je n'affirme pas, bien entendu, que l'unité sociale croît en raison directe de la différenciation psychique : je suis plutôt enclin à penser qu'un degré relativement peu élevé de différenciation suffit pour mener à bonne fin l'œuvre unificatrice.

Ce trait renforce encore les nombreuses analogies qui existent entre la science des phénomènes d'association et la science des phénomènes d'affinité, entre

la sociologie et la chimie. Les ressemblances en question sont si frappantes qu'elles nous poussent, malgré nous, à comparer la sociologie à une chimie de l'esprit et la chimie à une sociologie de la matière.

En effet, l'altruisme inorganique — s'il est permis d'ajouter cette comparaison aux autres — reste stérile, demeure inactif, et aucun phénomène d'affinité ne se produit en présence d'une matière parfaitement homogène. C'est l'hétérogénéité, la différenciation matérielle qui forme le point de départ et la condition fondamentale du phénomène chimique, comme c'est l'hétérogénéité, la différenciation psychique qui forme le point de départ et la condition essentielle du phénomène social (35).

L'étude des foules, des grandes réunions d'hommes et même de la plupart des corps constitués (tribunaux, jurys, collèges électoraux, parlements, etc.) conduisit certains observateurs à cette conclusion qui, au premier abord, paraît choquante, à savoir, que le simple fait de prendre contact, de se tasser, de s'agglomérer tend à abaisser aussi bien le niveau intellectuel que l'étiage moral des unités composant le nouveau groupe, qu'il soit accidentel ou permanent. Le sociologue italien Scipio Sighele nous donne une brève formule de ce curieux phénomène : *Unirsi, nel mondo umano*, écrit-il, *vuol dire peggiorarsi* (*Contro il parlamentarismo*, 1895).

M. Sighele nous semble avoir raison. Mais loin d'aller à l'encontre de nos vues sur le psychisme collectif, ou de saper par sa base notre théorie des formations bio-sociales, sa formule vient plutôt à l'appui de nos thèses, confirme nos suppositions, sert à contrôler leur justesse.

En effet, si l'individu tel que nous le connaissons et tel qu'il fleurit sur notre terrain social, est le produit de deux forces ou de deux facteurs coopérant ensemble (le facteur psychophysique et le facteur proprement social), il est manifeste que chaque agent ou facteur plus simple, pris à part, marquera, dans l'évolution totale, un degré inférieur, un pas en arrière. On rétrograde en quelque sorte quand de l'individuel, du psychologique, on va à ses parties composantes, soit à l'individuel biologique, soit au collectif. Or, dans les foules, chaque fois qu'elles agissent en véritables foules, il y a toujours, pour ainsi dire, reprise de l'élément primordial (du collectif) et prédominance de ce facteur sur le produit combiné (l'individu social). On s'en aperçoit très vite par des symptômes caractéristiques, tels que le jeu plus libre des instincts sociaux, des passions communes, et surtout par l'absence de responsabilité. Les mêmes remarques s'appliquent aux corps constitués qui remplacent l'efficace responsabilité personnelle par l'illusoire responsabilité collective ou qui échappent, d'une manière ou d'une autre, au contrôle du savoir et de la raison. Et là se trouve aussi peut-être le secret de la supériorité finale des vagues aspirations anarchiques (ou plutôt autarchiques) sur les vagues aspirations collectivistes.

La question des rapports de la morale avec la sociologie d'un côté, avec la psychologie de l'autre, a été l'objet de fréquentes controverses, surtout en ces derniers temps. Mais la plupart des auteurs que ce sujet préoccupa, l'envisagent à un point de vue tellement étranger à celui qui domine dans le présent travail, que la discussion de leurs thèses ne pourrait

offrir ici qu'une utilité restreinte et presque négative. Une exception toutefois sera faite en faveur de certaines vues sur le problème de la constitution de l'éthique, récemment émises en Allemagne par un esprit des plus distingués, M. Simmel, qui enseigne la sociologie à l'Université de Berlin. Ces vues — tantôt justes, et tantôt consacrant, ce nous semble, de graves erreurs — méritent de fixer un instant notre attention.

M. Simmel a, certes, mille fois raison lorsque, dans un éloquent appel aux moralistes contemporains, il les adjure de renoncer aux vieux « impératifs » et aux abstractions ontologiques en usage, pour édifier la science morale sur l'analyse historique, sur les observations du psychologue, de l'ethnologiste, du sociologue. Et M. Simmel, croyons-nous, se montre à la fois subtil et judicieux dans ses recherches de détail sur la nature de nos concepts moraux. Mais il n'abdique pas la vieille erreur qui consiste à voir dans les *formes sociales* tantôt la cause, et tantôt l'effet des *forces morales*. Il pense, par suite, que l'éthique n'est pas et ne deviendra jamais une science abstraite. Le sens des idées morales lui paraît indéfinissable et ces idées sont, pour lui, l'œuvre de ce qu'il appelle le « platonisme de l'esprit » (du mirage qui attribue la vie réelle à l'abstraction vide et souvent même contradictoire). Mais la méthode qu'il nous recommande pour combattre cette illusion renouvelle le vieux jeu de la dialectique hégélienne.

Elle détruit, à grand renfort de preuves, des suppositions qu'elle-même édifia dans le but apparent de les jeter par terre à la première occasion. C'est ainsi, par exemple, qu'on nous assure que les notions

morales les plus usuelles, le devoir, le sacrifice, le bonheur, la liberté, etc., ne sont ni des unités ni des forces vivantes capables de servir de point de départ et de base à l'éthique.

Dénoncer l'ontologie morale après l'ontologie métaphysique, la besogne semble déjà vaine aujourd'hui. Et elle devient presque puérile lorsqu'on cherche à prouver que le Devoir comme l'Être sont vécus et sentis avant de fournir des sujets de méditation au philosophe. La logique, dit avec raison M. Simmel, ne crée pas des états d'esprit, elle les suppose. Aussi la recherche du bonheur universel, la culture du moi et toutes les autres fins morales que nous pouvons nous proposer restent-elles des postulats éthiques tant qu'on ne les dessaisit pas de ce rôle.

Simmel estime que ce n'est pas tant notre science que notre ignorance de ce qui est caché dans nos devoirs et sous-entendu par eux, qui les investit de leur force morale. Nous transformons à notre insu en obligations inéluctables et permanentes toutes les nécessités relatives nées au cours de l'histoire. Pourtant, et à supposer que notre ignorance des faits historiques soit remplacée par leur connaissance exacte, la sanction qui s'attache à nos devoirs en sera-t-elle amoindrie? Je pense, pour ma part, que, s'effaçant peu à peu en ce qui concerne certaines catégories d'obligations, elle se verra décuplée par rapport à d'autres. Loin donc de m'apparaître ainsi qu'une maladie incurable, le scepticisme moral, qui est la plus vieille et la plus éminente caractéristique de l'élite humaine, me frappe comme un appétit, un désir constant de santé sociopsychique.

Aux théories courantes sur l'égoïsme, Simmel

oppose des vues fort judicieuses sur la vraie nature des motifs « altruistes ». Il prouve avec beaucoup de finesse que l'altruisme est un principe de conduite aussi général, aussi simple, aussi primitif que l'égoïsme. Il n'est même pas éloigné de croire que l'altruisme se développe dans les sociétés humaines avant l'égoïme. Mais il retombe vite dans l'erreur vulgaire qui consiste à voir dans l'un de ces concepts la négation de l'autre. Au reste, si, comme nous le pensons, la poussée égoïste ne forme que le degré inférieur du phénomène social, l'histoire et la logique sont d'accord pour nous montrer le règne de l'égoïsme précédant et préparant celui de l'altruisme.

Un dernier trait caractérise la théorie morale de Simmel : c'est l'importance extraordinaire qu'il attache à la vieille notion d'un conflit irréductible entre nos différents devoirs. Cette lutte, selon lui, ne cesse jamais; elle constitue l'essence du sentiment tragique qui voile d'une ombre douloureuse la plus brillante destinée humaine. La contrariété forme à ses yeux la loi suprême de la morale, la condition qui fait surgir les différents groupes humains et qui règle la succession des divers états sociaux. Ceux-ci naissent le plus souvent non pas l'un de l'autre, mais, pour ainsi dire, l'un *contre* l'autre. Aussi Simmel s'élève-t-il avec force contre la recherche de l'unité en morale, contre le monisme éthique, contre toute tentative ayant pour but de réduire à un seul principe les mobiles variés de notre conduite. Il semble ne pas vouloir admettre que la tendance à l'unité soit une nécessité logique à laquelle nulle science abstraite ne saurait se soustraire sans briser le ressort intime qui la fait vivre, sans s'immobiliser, pour

y croupir, dans la phase inchoative et empirique. Le médecin ignorant les lois de la pathologie, le mécanicien étranger à la théorie de son art peuvent devenir la proie de perplexités, d'angoisses au moins aussi pénibles que celles qui tourmentent le moraliste. Mais cela les autorise-t-il à déclarer que la mécanique et la biologie sont basées sur un conflit, une lutte éternelle de forces dont jamais nous ne pénétrerons l'obscur mystère ?

Avant de clore ce chapitre, il nous faut dire quelques mots du problème des rapports nécessaires qui relient le progrès moral au progrès intellectuel.

Une dispute restée célèbre s'engagea à ce propos parmi les historiens de la civilisation. Les uns admettaient la haute valeur des progrès moraux, les autres contestaient leur influence et attribuaient aux seuls progrès intellectuels la paternité de l'œuvre civilisatrice. Ceux-ci, à l'appui de leur thèse, invoquaient surtout la marche lente de la morale et l'évolution rapide du savoir.

Mais, dans cette discussion, ne devenons-nous pas, malgré nous, victimes d'une erreur mentale semblable à l'illusion physique qui immobilise à nos yeux la terre et déplace les astres, ou qui arrête le train en marche et met en mouvement les rails, les poteaux, les arbres de la route ? La morale n'est-elle pas le sol ferme qui porte l'humanité à travers l'histoire, et le propre véhicule de toute civilisation ? Et la lenteur des progrès dits moraux, quand on la compare à la rapidité des progrès dits intellectuels, ne signifie-t-elle pas simplement que nous ne nous rendons pas bien compte des premiers, qui ne font qu'un avec notre être social intime, tandis que les seconds, plus

extérieurs et plus apparents, nous étonnent et attirent nos regards?

On n'a jamais clairement défini la valeur des vocables : « moral » et « intellectuel ». Ce que nous appelons le « progrès moral » peut signifier beaucoup de choses qu'il serait profondément irrationnel de confondre.

S'agit-il du progrès de la « connaissance » morale? Nous rentrons alors dans la définition du premier des progrès intellectuels, le progrès scientifique, qui est la base et le point de départ du progrès philosophique, du progrès esthétique et du progrès technique. La marche en avant de la connaissance morale devient le résultat d'une marche analogue déjà accomplie par toutes les autres sciences; ce progrès se manifeste, par suite, en dernier lieu. Mais comment pourrait-il retarder beaucoup sur le progrès philosophique, esthétique ou technique dont il est une des conditions nécessaires?

S'agit-il d'autre chose que de connaissance? Ce mot de « morale » est en effet si vague qu'il désigne à la fois le psychisme collectif, l'une des deux sources fondamentales de toute culture intellectuelle, et les idées, les concepts éthiques qui forment le contenu et le produit de l'expérience sociale proprement dite. Dans sa première signification, la morale nous apparaît comme quelque chose d'infiniment plus stable que la culture intellectuelle. Nous devenons la proie de l'illusion bien connue qui, séparant les effets multiples de la cause unique, conçoit celle-ci comme immuable, et ceux-là comme soumis à une variation, à un changement perpétuel. L'idée de progrès, dès lors, déserte l'idée de cause pour s'attacher étroite-

ment à l'idée des effets que cette cause détermine. Nous oublions que ces derniers ne sont, en réalité, qu'une série de changements subis par la première. Nous parlons des progrès rapides de la culture intellectuelle sans nous apercevoir que nous affirmons par là l'évolution — tout aussi rapide, sans nul doute — du psychisme collectif qui engendre cette culture. Que si, d'autre part, nous appliquons le terme de morale aux seuls concepts éthiques meublant, à une époque donnée, nos cerveaux, il est clair que l'évolution des idées de cette sorte ne pourra pas devancer celle des concepts dus à l'expérience biologique, physico-chimique ou mécanique; et nous ne nous tromperons pas beaucoup en constatant la lenteur des progrès de la technique sociale comparativement aux progrès de la technique de toutes les autres branches du savoir.

Peut-on, de l'état intellectuel d'un peuple, conclure avec sûreté à son état social? Quand ils ne s'identifient pas l'un avec l'autre, ces deux états restent étroitement connexes entre eux. Certains parallèles historiques et contemporains tendent, il est vrai, à prouver le contraire. Mais l'excessive complexité des phénomènes sociaux accumule et explique les erreurs qui se commettent journellement en cette sorte de comparaisons. On perd de vue, par exemple, que la mentalité d'une élite restreinte ne représente jamais la mentalité de la nation entière : les semailles, soumises à l'aléa des changements atmosphériques, ne sont pas encore la récolte. La barbarie (l'intérieure aussi bien que l'extérieure) supporte pendant de longs siècles, sans se laisser entamer, le contact de la civilisation. On a l'habitude de déplorer en pareil cas

l'échec piteux de la science, réduite, dit-on, à s'incliner devant l'empirisme des praticiens sociaux. On oublie la plus belle conquête de cette même science, la loi de continuité, selon laquelle jamais et nulle part, dans la nature, les degrés ne se sautent.

Nos idées scientifiques, philosophiques, esthétiques et pratiques sont des forces qui, comme telles rayonnent de tous côtés, agissent ou réagissent sur le monde des phénomènes. Cependant, placée en dehors de certaines conditions biologiques intimement unies à certaines conditions sociales, l'idée ne se manifeste point; j'entends l'idée complexe, l'abstraction fille du langage, de la tradition, de l'enseignement, des divers modes de communication entre les cerveaux individuels. Sans socialité, pas d'idéologie ; sans morale, pas de science. Mais le contraire ne semble-t-il pas également vrai, et ne pouvons-nous pas dire : sans idéologie, pas de socialité, sans savoir, pas de morale? Dans la réalité concrète, l'effet est inséparable de sa cause. La société la plus sauvage possède déjà une idéologie rudimentaire. Le développement des liens sociaux augmente le nombre et la valeur des idées qui s'échangent entre les hommes et qui constituent le véritable fonds sur lequel vivent les sociétés. Mais le développement idéologique s'offre, à son tour, comme un signe auquel se doit reconnaître (en dépit d'apparences parfois opposées) une socialité accrue, une morale virtuellement plus haute.

Une observation a été faite des milliers de fois : cette remarque notamment, que le progrès intellectuel et le progrès moral ne se laissent constater qu'à la suite d'un progrès économique d'une amélioration

des bases matérielles de l'existence. Les idées pratiques auraient-elles donc le pas devant les idées scientifiques? Voilà une illusion assez semblable à celle qui tire la morale de l'idéologie, ou qui donne pour origine au fait social élémentaire une suite de raisonnements compliqués. Et cette illusion s'explique de la même manière.

Dans les deux cas, ce que nous apercevons avec netteté, c'est le phénomène consécutif, soit l'épanouissement idéologique, soit le progrès matériel. Et ce phénomène nous frappe d'autant plus qu'il forme la matière propre de notre activité sociale, qu'il nous pousse à agir d'une certaine façon, qu'il guide, à notre insu, par la force inhérente au finalisme latent de l'esprit, nos désirs et dirige nos volontés.

Une finalité plus consciente nous eût sans doute aidé à corriger l'erreur subjective qui nous fait voir dans le progrès matériel l'antécédent ou la condition nécessaire du progrès intellectuel. Car poser consciemment le progrès matériel comme une fin, un but à atteindre, n'est-ce pas reconnaître à la fois : 1° que cette fin devient pour nous un *motif* d'action, une *cause subjective* déterminant un certain effet (dans notre exemple le progrès intellectuel); et 2° que l'effet en question constitue la *vraie cause objective* du phénomène transformé par notre raison en motif ou mobile?

D'ailleurs, le progrès intellectuel est une cause qui, comme toutes les causes naturelles, renaît sans cesse, à mesure qu'elle produit son effet, — le progrès matériel. D'où cette formule qui suffit aux besoins, qui répond aux exigences étroites de la pratique :

sans progrès matériel, pas de progrès intellectuel. Mais la théorie, la science pure fait cesser l'équivoque. Elle remet chaque chose à sa véritable place, la cause avant l'effet qui la manifeste, le progrès du savoir, cette richesse latente de l'homme, avant le progrès de la richesse, ce savoir incorporé dans les objets qui nous entourent.

Dans les petits détails de la vie active, nous pouvons impunément oublier les liens de dépendance qui unissent la pratique à la théorie. Mais nous nous exposerions aux plus graves mécomptes en basant sur la même règle notre conduite générale. Sur ce point, les meilleurs esprits sont d'accord depuis des siècles.

« La question de l'avenir de l'humanité, dit, par exemple, un des plus fins moralistes de l'époque présente, est tout entière une question de doctrine et de croyance; la philosophie seule, c'est-à-dire la recherche rationnelle, est compétente pour la résoudre! La révolution réellement efficace, celle qui donnera la forme à l'avenir, ne sera pas une révolution politique, ce sera une révolution religieuse et morale..... J'imagine donc que ceux qui nous rendront la grande originalité ne seront pas des politiques, mais des penseurs. Ils grandiront en dehors du monde officiel, ne songeant même pas à lui faire opposition, le laissant mourir dans son cercle épuisé. » Montaigne, au XVIe siècle, était déjà du même avis : « Aucuns, lit-on dans le premier livre des *Essais*, voyant la place du gouvernement politique saisie par des hommes incapables, s'en sont reculés. Et celui qui demanda à Cratès jusques à quand il faudrait philosopher, en reçut cette réponse :

Jusques à tant que ce ne soient plus *des asniers qui conduisent nos armées* » (36).

Les « asniers » de Montaigne, les empiriques et les praticiens encombrent les avenues qui de l'expérience sociale conduisent à la théorie sociologique. Et la suprématie de l'action sur la pensée trouve un écho complaisant jusque chez les serviteurs de la science qui volontiers confondent le point de vue auquel se doit placer le savant avec celui qui convient au journaliste ou au politique.

Parmi ces serviteurs, les uns déplorent l'état arriéré de la psychologie, le mystère qui enveloppe la vie de l'âme et qui ne permet pas au sociologue de prévoir la *conduite* des individus et des peuples. Ceux-là enferment la science sociale dans un cercle sans issue. Ils font dépendre l'avenir du savoir abstrait du sort de la connaissance concrète correspondante. Ils semblent ne pas se douter que les lois psychologiques se déduisent simultanément des lois générales de la biologie et des lois générales de la sociologie.

D'autres vont plus loin encore. Ils dénient à la connaissance sociale toute capacité de prévision. La sociologie, à leur gré, ne sera jamais une science véritable, mais seulement une description analytique, une simple histoire naturelle des sociétés. Il faut, assurent-ils, « nous borner à *savoir* que le monde moral est, lui aussi, soumis à des lois », et nous résigner en même temps à « ne jamais *connaître* les conséquences futures (c'est-à-dire le propre contenu) de ces lois ».

Cette thèse pessimiste affirme, d'une façon formelle, l'existence d'un inconnaissable moral. Nous

ne relèverons pas son caractère profondément illusoire; mais nous nous permettrons de faire observer que la vieille théorie de l'indétermination des phénomènes moraux était à la fois plus franche et plus logique (37).

VI

Rapports de la morale avec la philosophie qui est le deuxième terme de la série surorganique.

La question des rapports qui unissent la morale à la philosophie (ou à son expression première, la religion) présenta toujours une importance hors ligne. Le problème possédait une ampleur peu commune. Ne s'agissait-il pas, en définitive, de relier le vaste monde surorganique — société et raison — à l'ensemble total des phénomènes, et par là de marquer la place, de fixer le rôle de l'humanité dans la nature?

Cette enquête semble aujourd'hui plus pressante que jamais. Des cerveaux de premier ordre la signalèrent maintes fois comme le problème par excellence de l'époque, ou celui qui, à notre insu, nous trouble et nous divise le plus profondément.

Sa solution exacte — si longtemps différée et

devenue enfin possible, grâce au merveilleux essor des sciences du monde physique — affecte et dérange, par sa proximité contingente, et quoi qu'en puisse penser la foule des esprits myopes ou médiocres, l'eurythmie accoutumée de notre vie intérieure.

Naguère encore, le savoir moral et l'art politique qui s'en inspire prenaient et exécutaient les ordres soit de la religion, soit de la philosophie. Les aspirations éthiques et les rapports sociaux qui en dérivent restaient asservis aux concepts religieux ou métaphysiques. La morale demeurait une sorte de technique transcendante — et, par suite, foncièrement empirique — commandée par nos vues d'ensemble, par nos théories les plus larges et les plus compréhensives.

La situation a notoirement changé aujourd'hui. Secouant ses vieilles chaînes, le savoir moral réclame ouvertement le titre de science théorique ou abstraite, en tout pareille aux grandes disciplines de la nature qui fournissent à la philosophie sa matière première et ses premiers points de départ. Quelle révolution égalera jamais le renversement de l'antique rapport entre la connaissance scientifique et la synthèse philosophique! Par malheur, de multiples et sérieux obstacles s'opposent encore au triomphe rapide des idées nouvelles. L'incroyable suffisance et la prodigieuse apathie du troupeau humain sont malaisées à vaincre. Et il n'y a pas d'esprit, si éclairé et si libre soit-il, qui ne subisse, en une certaine mesure, l'influence du grand nombre, qui ne se sente, par moments, prêt à plier sous le poids du lourd fardeau. Aussi la période des essais hâtifs, des tâtonnements obscurs est-elle loin d'être close. Les meil-

leurs d'entre nous parviennent à semer l'inquiétude dans les consciences, à jeter le doute dans les âmes; mais personne ne semble capable d'assumer la tâche glorieuse entre toutes qui donnera au monde ces biens précieux : la sérénité parfaite de la raison, la paix joyeuse du cœur...

Dans les pages suivantes, nous étudierons les principales « concomitances » du grand changement en vue. Ces symptômes sont de deux sortes. Les uns — nous les envisagerons immédiatement — se rattachent d'une façon étroite au problème théorique de la constitution d'un savoir moral enfin délivré de toute tutelle religieuse ou philosophique. Les autres — nous les examinerons dans l'ouvrage qui fera suite à celui-ci et qui traitera de la Morale dans ses rapports avec l'Art et la Conduite humaine — présentent un caractère mixte, théorique et pratique à la fois. Ces faits comprennent les résultats les plus apparents de la longue crise subie par le savoir moral, résultats qui, après s'être donné libre cours dans le champ de la pensée philosophique, ne tardèrent pas à envahir les domaines connexes de l'art et de l'action utile.

L'ignorance des lois du monde surorganique détermina partout la même réaction. On érigea l'effet inéluctable d'un tel déficit mental, la domination visible du mal et de la souffrance dans les sociétés humaines, en norme supérieure et régulatrice de la nature. La religion du mensonge phénoménal, source trouble de tout savoir relatif, et le culte de l'illusion créatrice du « bon » et du « beau » s'établirent et se propagèrent. L'agnosticisme philosophique et le pessimisme moral conclurent la plus étroite alliance.

Mais cette cérébralité affaissée et repliée sur elle-même, cette posture humiliée, cette attitude penaude de la raison, en même temps qu'elle atteste une profonde inintelligence des causes intimes et des suites naturelles de la crise traversée par le savoir surorganique, contribue, à sa manière et pour une large part, à la lente désagrégation des vieux dogmes moraux.

Quand nous parlons de *nouveaux* rapports qui tendent à se former entre la connaissance morale et les conceptions synthétiques désignées par les mots de philosophie et de religion, nous employons le langage courant, nous ne formulons pas notre pensée d'une manière scientifiquement exacte. En réalité, les rapports dont il s'agit sont des lois nécessaires, persistantes, infrangibles. Tels ces rapports furent dans le passé le plus lointain, tels ils se manifestent aujourd'hui, tels ils resteront toujours. Ce qui change, ce qui se modifie peu à peu, ce qui nous frappe plus tard comme une nouveauté inattendue, c'est notre propre vision des phénomènes et de leurs liens essentiels. La vérité d'hier devient l'erreur d'aujourd'hui. Elle est dès lors relayée ou remplacée par une autre vérité, par une autre manière de saisir des choses toujours pareilles. Et la vérité récente, de même que la génération des hommes qui se l'assimilent et la proclament, ne saurait jamais être l'ultime. Ne gémissons pas trop sur la mutabilité fondamentale de nos conceptions et de notre connaissance tout entière; car nous risquerions de nous plaindre en même temps de la loi du progrès infini qui, seule, donne à l'existence des hommes sa noblesse et son enviable beauté.

Dans le cas particulier qui nous occupe, si nous nous représentons d'une autre manière que nos prédécesseurs la nature intime des liens qui unissent la morale aux grandes croyances synthétiques de l'humanité, c'est que, dans l'intervalle, nos modes de concevoir les deux termes de ce rapport se modifièrent du tout au tout. Nous portons un jugement nouveau aussi bien sur l'ensemble de la théorie du savoir que sur les principaux caractères différentiels de la science, de la philosophie, de la métaphysique, de la théologie. Il nous faut donc, au préalable, marquer la différence et répondre, ne fût-ce que d'une façon sommaire, à cette suite de questions : qu'est-ce que la théorie du savoir, qu'est-ce que la science, qu'est-ce que la philosophie, qu'est-ce que la religion?

La connaissance humaine étant un fait essentiellement psychologique, son analyse, ou l'anatomie de l'expérience, doit faire partie du savoir concret correspondant. La métaphysique ne saurait poursuivre fructueusement le dessein de trouver et de formuler une théorie de la connaissance. De même que la théologie, la métaphysique est un résultat de la science de son époque. Mais l'illusion finaliste nous pousse à prendre l'effet pour la cause, et nous finissons par attribuer à la philosophie l'office du savoir particulier. L'état inchoatif de la psychologie facilite beaucoup cette confusion qui, un jour, paraîtra aux yeux de tous aussi naïve et aussi peu acceptable que peut le sembler, d'ores et déjà, au jugement du grand nombre, la promiscuité initiale des thèses métaphysiques et des premières conquêtes du savoir exact.

La philosophie a mis la main sur la logique et la

théorie de la connaissance (comme elle l'avait déjà fait à l'égard des autres parties de la psychologie) sous ce prétexte spécieux, que l'unification du savoir, dont elle a charge, s'opère par une critique raisonnée de l'état actuel de nos sciences, de leurs lacunes, de leur desiderata, de leurs limites, de leurs problèmes. L'analyse du phénomène de la connaissance lui apparut donc comme une sorte de doublure ou d'envers de la synthèse proprement philosophique. Elle se mit à défricher ce terrain inculte, elle s'adonna corps et âme à la tâche *criticiste*. On a prétendu, il est vrai, que la théorie du savoir « n'est point de la psychologie pure, puisqu'elle considère l'intelligence non en elle-même, ni dans son fonctionnement propre et sa genèse, mais dans son *commerce avec le tout* et dans sa *puissance d'objectivité* ». Ainsi s'exprime M. Fouillée, et j'ai peut-être le droit de voir dans ses paroles une réponse indirecte à la thèse contraire que j'avais défendue dans mon livre sur *l'Ancienne et la Nouvelle philosophie*. Mais l'objection ne me convainc pas. Car lorsqu'on considère l'intelligence dans son « commerce avec le tout », on l'envisage dans une partie très importante de son *fonctionnement*, et lorsqu'on estime sa « puissance d'objectivité », on juge l'intelligence surtout en *elle-même*. En outre, et pourvu qu'on reste le moins du monde « évolutionniste », on ne cesse, dans les deux cas, d'étudier la raison humaine dans sa *genèse*.

Le mathématicien qui médite sur les grandeurs et les nombres, l'astronome qui calcule les positions des astres et leurs distances, le physicien qui mesure les ondes thermiques, lumineuses ou sonores, le chimiste qui épie le jeu intime des molécules, le biologue qui

cherche à surprendre le secret de la vie et de la mort, le psychophysicien qui se voue à la tâche ardue de saisir le mécanisme profond de la pensée, le sociologue qui s'efforce à débrouiller l'écheveau social, — tous se confinent en une seule série, en une seule espèce de sensations, de représentations, de sentiments, de désirs. La science est un subjectivisme volontairement borné ou tronqué. Le savant n'exclut pas du champ de son observation le sujet qui pense; il ne saurait le faire sans éliminer ou annihiler son propre savoir. Mais il particularise, il limite la pensée du sujet et par là il atteint la spécialisation de l'objet. C'est en se soumettant à une telle discipline que la science devient de plus en plus objective. Ce dernier terme, dont on a tant abusé, n'exprime pas autre chose. Le savoir empirique est plus subjectif que le savoir théorique précisément parce qu'il ne limite pas d'une façon rigoureuse le nombre et la variété des données psychophysiques (ou *sensibles*) sur lesquelles il opère. Par contre, la pure logique s'offre comme la connaissance la plus franchement objective qui soit.

Selon une vieille formule, notre savoir se perfectionne en ramenant la multiplicité concrète de l'objet à l'unité abstraite du sujet. Cette formule nous paraît juste. Mais elle trouve son équivalent exact en cette autre formule qui, à première et superficielle vue, semble la contredire : notre savoir devient de plus en plus objectif en ramenant la multiplicité complexe du sujet pensant à l'unité simple de l'objet pensé. L'objectivité du savoir est à la fois une extériorisation et une simplification de la pensée. C'est toujours aussi, naturellement, une *altruisation* du sujet pen-

sant. L'altruisme est, par définition, un objectivisme.

La science occupe le premier rang parmi les facteurs altruistes ou sociaux. Pourquoi? Parce que, de toutes les productions de l'esprit, elle est la plus prompte à dépouiller le subjectivisme initial de la pensée. La philosophie ne vient, à cet égard, qu'en seconde ligne. Actuellement, elle est encore empirique, toujours disposée à « reconduire l'extérieur à l'intérieur ». Et sa forme primitive, la religion, semble même s'être pétrifiée dans cette phase de début. Remarquons, à ce propos, qu'on exagéra peut-être le rôle social des croyances religieuses en leur attribuant certains mérites altruistes qui appartiennent déjà, en vérité, aux vagues initiations scientifiques des premières théodicées. En tout cas, et de nos jours, placées en face de philosophies infiniment plus mûres, les religions paraissent exercer une influence sinon antisociale, du moins très souvent « asociale ». L'art qui dépend des connaissances et des croyances générales de l'humanité, et l'action qui exploite les unes et les autres, encourent, en grande partie, les mêmes critiques. Ces formes de la mentalité humaine constituent visiblement la grande réserve du progrès futur, de l'évolution qui aura pour but d'objectiver, de socialiser, en les répandant dans les masses, la philosophie, l'esthétique et la technique.

Notre connaissance devient d'autant plus rationnelle qu'elle se montre plus expérimentale. De nombreux aspects de l'univers peuvent échapper pendant de longs siècles à notre expérience, il ne s'ensuit pas qu'ils resteront à jamais rigoureusement exclus du champ de notre vue mentale. Le divorce que Kant prêcha entre l'*à priori* rationnel et l'*à posteriori* expéri-

mental repose sur un malentendu manifeste. Il serait aussi vain de vouloir séparer la raison et l'expérience qu'il serait oiseux et puéril d'attribuer l'explication du phénomène de la marée, par exemple, à deux théories distinctes, l'une rendant compte du flux seul, et l'autre du reflux. Les idées que le célèbre philosophe nous présente comme des formes *à priori* de l'expérience, ne sont que les caractères constants et universels de celle-ci, une expérience hautement généralisée ou synthétisée. La psychophysiologie et l'histoire naturelle et sociale de l'homme prouvent que la connaissance dite réfléchie est toujours prête à faire valoir les aboutissements complexes de sa propre évolution, sans tenir compte du processus évolutif lui-même et de ses divers stades. Comme Littré l'a dit si souvent et comme M. Fouillée le répète presque dans les termes employés par le dévoué et digne disciple d'Auguste Comte, nous sommes toujours disposés « à prendre pour primitif ce qui est dérivé, pour *à priori* le résultat d'un long *à posteriori* à travers les siècles ». Aussi, pour nous prémunir contre cette erreur, devons-nous orienter l'analyse scientifique des éléments qui constituent le fait de la *connaissance* vers « la recherche des transformations cosmiques dont notre savoir est le résultat et qui le conditionnent ». — « L'homme n'occupe dans l'espace qu'un endroit particulier, sa planète, et sur cette planète un point particulier; il n'occupe également dans le temps qu'un point particulier, puisque la race humaine tout entière n'est pas même contemporaine de la terre. L'homme est encore, comme on l'a dit, particulier dans sa substance corporelle, puisque son corps n'est composé

que d'un petit nombre des éléments chimiques qui constituent le globe. Les conditions cérébrales sans lesquelles il n'y aurait ni sentiment ni pensée sont également particulières et exigent un concours déterminé de circonstances spéciales. La pensée dépend donc de la vie qui dépend elle-même de la matière. A tous les points de vue, l'homme relève de la nature, et il faut connaître la nature pour bien connaître l'homme » (38).

Toute connaissance, la plus rationnelle comme la plus empirique, se réduit, en dernière analyse, à l'attribution par l'esprit aux choses de certains traits, de certains caractères, de certaines propriétés qui sont autant de rapports des choses (ou de leurs parties) entre elles. Des rapports, donc des liens psychologiques, idéaux, surorganiques. Sentir les objets, se les représenter, les désirer, c'est, en définitive, les réunir entre eux et, par-dessus tout, s'unir à eux. C'est reconnaître dans le monde extérieur les parties constitutives du monde intérieur, les éléments essentiels de la pensée (39).

La théorie du savoir nous apprend ce qu'est la science. Peut-elle aussi bien répondre à la question : qu'est-ce que la philosophie?

Oui, certes, si l'on donne au mot de « savoir » un sens vague et extrêmement large embrassant toutes les manifestations sociales de l'intelligence, s'étendant à tous les membres de la série sociopsychique, comprenant, outre le savoir particulier, les conceptions générales qui en dérivent, les phénomènes esthétiques et jusqu'aux actes qui expriment au dehors et traduisent en « mouvements » les faits psychiques internes. Et oui encore, si l'on se place au seul point

de vue des origines, de la genèse des idées philosophiques. Mais décidément non, si l'on veut conserver au terme de « connaissance » une signification exacte et précise, si l'on ne veut pas faire de « la théorie du savoir » une sorte de doublure de l'idéologie ou de la psychologie concrète, si l'on estime que cette dernière discipline peut et doit renfermer, à côté de la théorie des sciences, une théorie spéciale de la conception philosophique, une théorie de la production artistique, et même une théorie de l'action, de la conduite pratique. Et non encore, si l'on se place au seul point de vue de la nature essentielle des idées religieuses et philosophiques.

La théorie de la connaissance répand une vive clarté aussi bien sur la genèse de nos concepts philosophiques que sur celle de nos idées et de nos goûts esthétiques, — ces sources qui alimentent notre activité journalière. Car la philosophie, l'art et l'action dépendent, en dernier ressort, et d'une façon plus ou moins immédiate, du savoir proprement dit. Mais ni le fond intime de la philosophie, ni la nature essentielle de l'art, ni les caractères propres de l'action basée en partie sur nos idées scientifiques, en partie sur nos croyances universelles et en partie sur nos choix esthétiques, ne sauraient nous être dévoilés par une théorie du savoir dont les limites ne se confondraient pas avec celles d'une idéologie ou d'une psychologie à peu près complètes. Ces diverses manifestations intellectuelles obéissent à leurs lois particulières, qu'on aurait grand tort de ne pas distinguer des lois les plus générales de l'intelligence.

Certes, on discourt souvent sur la « connaissance philosophique », on la désigne comme universelle et

on l'oppose à la connaissance scientifique ou particulière. Mais ces façons vagues de parler devraient être rigoureusement proscrites du vocabulaire précis et exact de la science. Une des erreurs du positivisme fut de croire à la vertu cachée des mots du langage usuel et d'éviter, par suite, la création de termes nouveaux et spécifiques. Auguste Comte fut conduit de la sorte à découvrir, dans l'habituelle application du même terme de connaissance au savoir particulier et à la philosophie, une vérité capitale; il prit cette monnaie de billon de la langue vulgaire pour de l'or en barre.

Sans doute, dans l'étude scientifique des phénomènes de tout ordre, la synthèse parachève l'analyse, et chaque science possède une partie générale qu'on appelle — un peu abusivement et par simple métaphore — sa philosophie. Mais le constat de cette vérité d'ordre méthodologique n'implique nullement la conception positiviste qui transforme la philosophie générale en une simple suite de philosophies scientifiques particulières. J'aime donc mieux dire, pour éviter toute équivoque, que la philosophie n'est pas une connaissance. C'est le résultat infaillible et immédiat du savoir, comme l'art est le résultat inévitable et direct de la philosophie, et comme l'action est le résultat nécessaire, en premier lieu, de l'art (ce qui place celui-ci très haut dans toute estimation sociopsychique, dans toute table des valeurs morales), en second lieu, de la philosophie, et en troisième lieu seulement, du savoir. La science ne saurait être identifiée avec la pensée philosophique, comme elle ne saurait être identifiée avec la forme inférieure et primordiale de toute philosophie, la religion, produit

immanquable du savoir incomplet des époques primitives. Aujourd'hui, on ne s'efforce plus à concilier la théologie avec la science; mais on s'obstine encore à vouloir nous faire admettre que l'idée générique de « connaissance » embrasse deux espèces idéologiques, la science et la philosophie, et qu'elle exclut les espèces voisines, telles que l'art et l'action. C'est cette manière de voir que je combats. A mon avis, le terme de connaissance doit, ou servir à désigner une seule espèce, le savoir particulier, ou s'affirmer comme une idée générique assez large pour comprendre tous les membres de la série mentale sans exception.

Peut-on définir la philosophie comme la *connaissance particulière de l'universel*? Ce jeu de mots tenta Auguste Comte qui nous présente la philosophie comme une spécialité de plus — la spécialité de l'universel — s'ajoutant aux spécialités scientifiques. Mais ce sont là des pièges grossiers que nous dresse à chaque pas l'imperfection du langage; nous devons les éviter avec soin. La connaissance de l'universel — les lois mathématiques, logiques et même la plupart des lois physico-chimiques le prouvent péremptoirement — forme un objet de science, et non de philosophie.

La science se divise en parties distinctes, en branches différentes, parce que nous ne pouvons pas réduire certaines apparences phénoménales — qu'elles soient particulières ou universelles, il n'importe — à d'autres apparences. Et il est évident, en outre, que le jour où nous nous sentirions capables d'opérer une telle réduction, la science serait définitivement unifiée. Cependant, même alors, la synthèse philoso-

phique ne deviendra ni vaine, ni inutile. La science particulière unifiée différera encore, par des points importants, de la spéculation purement philosophique. L'une continuera à faire surgir, à poser des *problèmes* en vue de les *résoudre* d'une façon définitive ou temporaire; et l'autre ne cessera pas de spéculer sur de tels *résultats*, complets ou approximatifs, en vue d'en tirer une *conception homogène du monde*. En d'autres termes, la science restera la *cause* de la philosophie, et la philosophie restera soit l'*effet* (point de vue causal), soit la *fin* (point de vue téléologique) de la science. Pareillement, l'art ne s'identifiera jamais avec sa source directe, la croyance philosophique, ni avec sa source indirecte, la certitude scientifique; et l'action ne s'identifiera pas avec l'art qui l'excite et la stimule, avec la philosophie qui lui trace une large voie générale, avec la science qui inspire et dirige ses opérations de détail (40).

La tâche ou l'effort philosophique suit la tâche ou l'effort scientifique comme l'effet suit la cause qui le produit. Cette succession est implicitement admise par les penseurs mêmes qui se montrent le plus enclins à identifier la philosophie avec la science. Les positivistes ne cherchent-ils pas à comprendre la première comme une *codification des rapports les plus généraux de la nature* appuyée sur une *classification des sciences* qui découvrent ces rapports? Ils reconnaissent donc la priorité, sinon la primauté du savoir, et cela en dépit de leur fameuse loi des trois états qui attribue si improprement à l'évolution scientifique les caractères particuliers de l'évolution philosophique. D'ailleurs, les positivistes diminuent

le rôle de la philosophie en nous la présentant comme une sorte d'inventaire raisonné ou méthodique du savoir et de ses principales conclusions. La philosophie, même quand elle ne dépasse pas l'étiage théologique, est déjà quelque chose de plus qu'un semblable catalogue et une telle nomenclature. Le penseur s'empare des idées scientifiques de son temps dans un autre but encore que celui de les classer et de les coordonner, — office qui, à ses yeux, reste secondaire, subalterne ou purement préparatoire. Le vrai philosophe verra toujours, dans les solutions les plus hautes et les plus générales de la science, des points de départ, de simples données, des matériaux à dégrossir et à utiliser selon des règles ou des méthodes qui appartiennent en propre à la pensée philosophique et que la science ne connaît pas ou qu'elle répudie.

On a prétendu que les diverses sciences abstraites, fondamentales ou analytiques devaient nécessairement se grouper, aux yeux du penseur, en deux grands domaines : la *cosmologie*, la science d'un monde externe d'où la logique de l'homme est bannie, et la *psychologie*, la science d'un monde interne gouverné par la raison et la conscience. Et on a essayé de nous faire voir dans la philosophie une vaste synthèse formée par ces deux sortes de connaissances. On donnait ainsi pour objet ou pour fin à l'effort du philosophe l'interprétation des lois les plus générales de la nature par les éléments irréductibles de la pensée et vice versa.

Certes, le philosophe qui médite sur les solutions dernières du savoir particulier est naturellement conduit à classifier, à ranger dans un certain ordre les

lois les plus générales des diverses catégories de phénomènes. Il est par là même, souvent à son insu, amené à établir certaines synthèses préalables — sortes d'esquisses ou d'études préparatoires — qui ressemblent étonnamment à ce type particulier de connaissances que nous décrivîmes, croyons-nous, les premiers, dans notre *Sociologie*, sous le nom, déjà employé par Comte (mais avec une autre signification) de *sciences concrètes*. Parmi ces groupements, deux surtout attirèrent et retinrent, par leur large envergure, l'attention des penseurs : le système des grandes forces mécaniques ou physico-chimiques qui aboutissent à la production de la vie, et le système des forces organiques qui conduisent à l'apparition de l'intelligence. Or, ces deux systèmes remplissent assez exactement les cadres de deux grandes sciences concrètes, sinon réellement existantes, du moins possibles : la *cosmologie* faisant converger sur une moitié de la nature les lumières des sciences analytiques correspondantes, et la *psychologie*, l'étude de la seconde moitié de la nature éclairée simultanément par les lois des sciences biologiques et les lois des sciences sociales.

Une confusion entre ces disciplines concrètes non constituées encore et l'objet propre de la philosophie devenait, en de pareilles circonstances, presque inévitable. Elle ne tarda pas à se produire. La philosophie qui toujours usurpa les fonctions des connaissances commençantes ou mineures, qui fut, tour à tour, une physique, une biologie, une théorie du savoir, une morale, une sociologie, ne laissa pas échapper cette nouvelle occasion d'empiéter sur le domaine scientifique. Elle se substitua donc à la cos-

mologie et à la psychologie qui n'existaient, à la vérité, que de nom. Et elle s'y lança, comme d'habitude, dans la voie sans issue des hypothèses invérifiables. Elle arrêta de la sorte plutôt qu'elle ne favorisa le développement régulier de ces deux sciences concrètes.

En revanche, elle fit sur elle-même une expérience utile. Elle put se convaincre, une fois de plus, de la vanité de l'effort ontologique chaque fois qu'on le dirige vers une fin qui n'est pas la sienne, qui est celle de la science, soit abstraite, soit concrète. Elle put également se persuader que si l'hypothèse demeure une excellente méthode de découverte dans les sciences analytiques ou inductives qui décomposent la réalité concrète en ses éléments abstraits, elle est déjà beaucoup moins fructueuse dans les sciences synthétiques ou déductives qui recomposent la réalité à l'aide de leurs synthèses particulières, et elle devient totalement stérile dans le domaine philosophique, qui est celui de la synthèse universelle.

L'Univers forma toujours la grande idée directrice des systèmes cosmogoniques. Les religions, ces philosophies si adorablement naïves qui signalent les premiers pas de l'humanité dans la voie obscure du progrès intellectuel, s'approprièrent cette idée sous son aspect négatif. Elles voulaient connaître — le propos était bien de leur âge — ce qu'il y avait, selon une expression de Schopenhauer, *derrière* la nature et ce qui la rendait possible. Mais l'univers n'est pas un jouet qu'on démonte pour voir ce qu'il y a dedans, ni un bloc compact dont on peut faire le tour. Force fut donc, aux fondateurs des grandes croyances initiales, de se borner à la contemplation

de l'enveloppe extérieure, de l'écorce du monde. Ils la fixèrent tant et si bien qu'ils y découvrirent la face auguste de Dieu. Nous saisissons aujourd'hui la vraie portée d'un tel phénomène d'optique mentale. Mais nos ancêtres, qui ne possédaient pas notre science, s'imaginèrent avoir bâti, sur un roc à jamais inébranlable, la doctrine du surnaturel. L'orgueil et l'extase de leur esprit se conçoivent aisément.

L'illusion, toutefois, ne pouvait durer éternellement. Battue par les vagues de l'expérience, assaillie par les doutes de la raison, elle faiblit, s'atténua, puis sombra tout à coup, chez les meilleurs représentants de la métaphysique, dans la thèse de l'*immanence divine*. Dieu et l'Univers apparurent aux yeux du penseur comme un seul Être, comme une unité indissoluble. Et la doctrine du surnaturel, qui était implicitement un agnosticisme, devint explicitement la théorie de l'Inconnaissable. La raison de l'homme s'abaissait, s'humiliait, s'avouait vaincue à l'heure même où, redressant, corrigeant une erreur dix fois séculaire, elle remportait, en réalité, son plus grand triomphe.

« En entrant dans la vie, les uns aspirent à se mêler à la lutte, les autres sont ambitieux de faire fortune; mais il est quelques âmes d'élite qui, méprisant les soins vulgaires, tandis que la plèbe des combattants se déchire dans l'arène, s'envisagent comme spectateurs dans le vaste amphithéâtre de l'univers. Ce sont les philosophes. » Cicéron attribue ces paroles à Pythagore, et Renan qui les cite, ajoute : « Jamais la philosophie n'a été plus parfaitement définie ». Renan a-t-il raison? De nos jours, le penseur digne de ce titre ne se désintéresse ni de la lutte pratique,

ni du conflit entre les grandes théories de la science. Toutefois, comme ses prédécesseurs, il attend patiemment que de ce choc jaillisse une lumière, que de ce bruit se dégage une harmonie. Fille de l'empirisme, de la science en bas âge, ou fille du savoir théorique, de la science adulte, selon les lieux et les temps, la philosophie ne saurait précéder le savoir : elle est une *métascience*, suivie à son tour par l'art qui est une *métaphilosophie*, et par l'action qui forme l'ultime anneau de la grande chaîne sociopsychique, le dernier membre du glorieux *quadrinôme* intellectuel. La philosophie est une source éternelle de jouissance esthétique et une source constante d'action pour l'*être qui connaît* ; elle n'est ni la source de l'être, ni la source de sa connaissance. Certes, de cet effet, la volonté humaine fait souvent un but, c'est-à-dire une cause finale : la téléologie est la trame déliée et subtile dont notre esprit entrelace la plupart de ses jugements sur la valeur des choses. Mais c'est là un motif de plus pour nous mettre en garde contre les erreurs et les illusions multiples qui nous viennent de ce côté.

D'ailleurs, de même que l'esprit humain dont elle est une des manifestations les plus essentielles, et comme la science dont elle forme la conclusion courante, la philosophie possède une histoire, elle se développe lentement à travers les siècles, elle évolue. Et son évolution se peut comprendre de deux manières qui, au premier abord, semblent contradictoires, mais qui, en réalité, se soutiennent et se complètent l'une l'autre.

On peut se représenter la philosophie comme on s'imagine dans le passé lointain toutes les branches

du savoir, les mathématiques et la physique, la chimie et la biologie, la sociologie et la psychologie, — ainsi qu'une simple possibilité, une virtualité future, une chose dont on ne saurait affirmer qu'elle existe déjà, mais dont on peut dire, sans crainte de se tromper, qu'elle naîtra un jour. Toutes nos connaissances ont commencé par être ce que nous appellerions aujourd'hui des sciences fausses; et quelques-unes, l'astronomie, la chimie, ont fait vigoureusement ressortir ce caractère.

Dans cette vue, la métaphysique, astrologie ou alchimie de la pensée générale, continue à exister de nos jours pour ce motif simple et évident, que les conditions anciennes qui la rendaient possible ou nécessaire — les grandes lacunes dans l'échelle des sciences — persistent encore, si atténuées qu'elles nous paraissent, et que les conditions nouvelles qui rendront possible ou nécessaire une philosophie plus complète ou parfaite — la constitution de la sociologie et de la psychologie sur des bases positives — ne sont pas pleinement réalisées.

D'autre part, on peut faire bon marché des distinctions précédentes et considérer la métaphysique et jusqu'à sa forme initiale, la théologie, comme une philosophie véritable qui ne cesse de croître et de se développer selon certaines lois particulières telles que la loi des trois types unilatéraux de la pensée moniste (matérialisme, sensationnalisme, idéalisme), ou selon certaines lois très générales, telles que la loi de corrélation entre les sciences et la philosophie. Cette vue large trouve également son application dans l'histoire des sciences, aux yeux de laquelle l'astrologie apparaît comme une astronomie en germe, l'alchimie

comme une chimie naissante, et le fatras des vieilles études historiques, juridiques, philologiques et économiques comme une sociologie rudimentaire. Mais cette vue ne doit pas nous empêcher de proscrire la théologie et l'ancienne métaphysique ainsi que des formes inférieures et déjà épuisées de la pensée générale, des synthèses qui ne s'accordent plus avec l'état actuel de notre savoir.

On a essayé de rapprocher l'évolution des sciences et l'évolution de la pensée philosophique en soutenant que ce double mouvement se produisait selon un rythme uniforme et régulier : d'abord les sciences se spécialisent et se retirent de la philosophie; ensuite, elles se généralisent et rentrent dans le giron qu'elles avaient momentanément quitté. L'observation reste juste tant qu'on ne la prend pas trop à la lettre, tant qu'on ne confond pas la cause avec l'effet, la croissance du savoir avec l'essor de la pensée philosophique. Mais ce double processus — sorte de marée séculaire, gigantesque (et peut-être unique ou sans répétition), vidant la pensée générale pour mieux la remplir — ce processus suffirait à lui seul pour montrer à quel point la métaphysique s'écarte, par son contenu et sa méthode, de la philosophie appelée à lui succéder : car c'est nécessairement la première qui se vide à mesure du progrès des sciences et qui décline, et c'est nécessairement la seconde qui s'emplit d'une sève toujours nouvelle et qui triomphe.

On a souvent affirmé encore — principalement depuis Taine qui a écrit sur ce sujet des pages brillantes — que la philosophie se distingue de la science par ce trait capital, qu'elle considère comme des *faits* les plus larges généralisations scientifiques.

Sous tous les autres rapports, sous celui de la méthode, par exemple, la première ne ferait que copier les procédés, que suivre les errements de la seconde. Voilà, à mon sens, un jugement aussi hâtif que mal fondé (41).

Les conditions où se meut la pensée philosophique étant loin d'égaler celles qui déterminent la marche des idées scientifiques, il serait vain de vouloir appliquer à la philosophie les règles ou méthodes qui assurèrent le triomphe de la science. La doctrine positiviste qui attribue à chaque large division scientifique une philosophie spéciale procédant, comme le savoir lui-même, par la voie de l'expérience, c'est-à-dire construisant et vérifiant des hypothèses, servit, ce me semble, de point de départ à la faute logique commise par Taine et par un grand nombre de penseurs contemporains. Les généralités d'une science se peuvent facilement concevoir ainsi qu'autant de faits généraux ou abstraits; mais pour vérifier une hypothèse bâtie sur de semblables données, il ne suffit pas de la confronter avec ces dernières. Une telle vérification ne pourrait être que formelle ou verbale. Il faut encore prouver que l'hypothèse s'accorde avec les faits particuliers et concrets correspondants; il faut, par suite, rentrer à nouveau dans la science spéciale et lui confier la partie la plus essentielle du processus vérificateur.

La fin véritable de toute science particulière (dans toutes ses phases ou étapes, les inférieures comme les supérieures, les chapitres de pure observation et de simple expérimentation et les chapitres conclusifs ou philosophiques résumant les résultats obtenus) est toujours double : elle comprend aussi bien l'*ana-*

lyse que la *synthèse* d'une fraction déterminée de la réalité concrète. Mais que peut être, en regard de cette finalité bilatérale, celle qui appartient en propre à la philosophie? Devons-nous, d'accord avec les tendances symétriques de notre raison, supposer que le but de la philosophie consiste à poursuivre l'analyse et la synthèse *totales* du monde? Un instant de réflexion suffit pour redresser ce jugement vulgaire et nous convaincre : 1° que la somme des analyses partielles établies par la série complète des sciences épuise le domaine entier de la réalité concrète et représente, dans sa plus haute perfection, l'analyse globale du monde; et 2° qu'il n'en est plus de même en ce qui concerne la somme des synthèses partielles atteintes par les diverses sciences, car cette somme, loin d'équivaloir à la synthèse unique de l'univers et, par suite, de rendre celle-ci inutile, la sollicite, au contraire, la prépare, la rend possible, sinon indispensable.

Telle est donc la différence profonde qui existe entre ces opérations également importantes et nécessaires de l'esprit : l'analyse, toujours partielle, qui demeure, par définition, le champ propre de la science spéciale, et la synthèse, qui est tantôt particulière, scientifique — c'est le savant qui ouvre la voie, qui seconde la marche triomphale du philosophe, — et tantôt universelle, philosophique, — c'est le philosophe qui parachève et complète l'œuvre fructueuse du savant.

La séparation logique entre l'objet ou le but de la science et l'objet ou le but de la philosophie entraîne à sa suite une différence notable (et qui doit également nous servir de règle générale) entre la méthode

ou l'ensemble des moyens de recherche employés par le savant et la méthode ou l'ensemble des procédés d'étude dont dispose le philosophe. Nous affirmons que les synthèses du dernier ne ressemblent en rien aux hypothèses du premier. Soutenir l'opinion contraire, comme on le fit tant de fois, c'est, croyons-nous, condamner d'avance, et sans appel possible, le dessein même et l'œuvre entière de la philosophie.

On a prétendu, il est vrai, que la confirmation des hypothèses universelles devait jaillir, non point de leur accord avec les faits particuliers et concrets (car les systèmes philosophiques n'eurent jamais pour office l'explication ni la découverte de tels faits), mais de leur « harmonie avec la totalité des faits actuellement connus par la science » (y compris les faits psychiques, les faits de conscience et de raison). Mais comment ne pas voir qu'en faisant entrer en ligne de compte une semblable eurythmie, on écarte, par le fait, l'idée d'hypothèse et l'on se rapproche, qu'on le veuille ou non, de la définition de la synthèse? Cette dernière est-elle autre chose qu'une proposition générique qui embrasse un nombre x de propositions spécifiques? Si celles-ci sont des vérités particulières, leur synthèse sera nécessairement une vérité générale (42).

VII

Rapports de la morale avec la philosophie
(Continuation et fin).

Reprenons plus directement le problème des rapports qui unissent la morale à la philosophie.

La discussion qui précède nous permet de formuler à cet égard les deux conclusions suivantes :

1° L'éthique est une connaissance qui évolue selon les lois régulières de tout savoir humain. Elle débute par le plus pur empirisme et traverse une longue période pendant laquelle la morale se confond avec la théologie et la métaphysique. Elle tend ensuite à se transformer en théorie abstraite d'un ordre spécial de phénomènes. Cette seconde phase se caractérise par la dissolution de plus en plus active et rapide de l'ancien syncrétisme éthico-religieux ou éthico-métaphysique.

2° La philosophie nouvelle, gouvernée par le prin-

cipe de la primauté de la raison analytique (science) sur la raison synthétique (conception du monde), a pour base l'ensemble du savoir humain, dont la morale ne constitue que la partie la plus complexe et la plus particulière.

La vérité théologique était principalement fondée sur « le sentiment ou le sens moral », forme la plus vulgaire peut-être du sens commun appliqué aux relations essentielles des hommes entre eux. Le célèbre apophtegme de Pascal : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas » résume très bien cet état de choses.

La métaphysique suivit les errements de sa devancière. On s'en convainc sans peine par un court examen du point culminant de l'évolution de la pensée métaphysique dans les temps modernes. Kant veut rationaliser le sentiment moral en l'élevant à la hauteur d'une idée : le concept de liberté qui, chez lui, se confond avec celui du devoir. Malheureusement, il s'engage sur une piste fausse. Il pose le principe de la primauté de la raison appliquée sur la raison spéculative et il aboutit à cet aveu candide : « Je devais abolir la science pour édifier la foi ». Celle-ci n'est donc pas pour lui un simple degré, très inférieur et très banal, de la certitude, mais bien quelque chose d'indépendant de tout savoir, de toute activité rationnelle. Kant ne veut pas admettre que plus il soustrait la « croyance » au joug de la raison, et plus il la courbe sous celui de l'instinct, de l'impulsion émotive, profondément physiologique et presque viscérale.

Il faut insister sur le rôle tenu par l'empirisme moral dans les dogmes religieux et les doctrines métaphysiques. Ce rôle fut proéminent et absorbant.

Le concept central de la théologie, l'idée divine qui, sous des appellations diverses, survécut dans la métaphysique et y assuma la même fonction unificatrice, nous en fournit la preuve probante. L'idée de Dieu, dont la psychologie nouvelle fait une sorte de « synonyme contradictoire » de l'idée d'Univers, n'avait pas, dans les religions et les philosophies du passé, cette valeur suprême, cette ampleur synthétique. Même chez les panthéistes, même chez Spinoza, Dieu n'égalait pas l'Univers intégral, un monde d'où serait à jamais bannie toute distinction vaine entre « l'être en soi » (substances et causes premières) et « l'être phénoménal » (émanations ou modes particuliers du principe conscient et pensant). Les conceptions panthéistes se révélaient, à leur tour, comme une sorte d'acosmisme, une suppression du monde apparent de la matière au profit du monde réel de la pensée. Ces croyances n'affirmaient-elles pas, en effet, que Dieu seul existe, qu'il est l'Un-Tout, que les êtres particuliers se doivent considérer comme des manifestations incomplètes et essentiellement passagères du principe divin? De telles imaginations devaient aboutir, tôt ou tard, au nouménisme éthique de Kant, à la chose en soi servant d'ultime refuge à la liberté, d'asile inviolable à la morale; ou encore, à ce curieux développement de la philosophie kantienne, le panthélisme de Fichte, de Schelling, de Schopenhauer, apercevant dans la « volonté » le principe constitutif de la nature universelle.

Mais que signifie cette attitude commune des religions et de certaines métaphysiques par rapport au concept unificateur suprême, Être ou Univers? Pourquoi cette tendance à mutiler l'idée du Monde en la

ramenant tout entière à l'une de ses parties constituantes qu'on déclare, seule, essentielle? Un semblable phénomène mental trouve, à mon avis, son explication dans ce fait que les religions et la plupart des métaphysiques furent moins des philosophies, au sens large que nous attribuons maintenant à ce terme, que des sociologies naissantes, des morales inchoatives. Ces conceptions du monde s'offraient en quelque sorte comme des « synecdoches » inconscientes, non plus dans les mots, mais dans les idées, des synthèses sommaires et incomplètes qui prenaient régulièrement l'espèce pour le genre, la partie pour le tout, l'humanité pour l'univers. Leur Dieu s'identifiait avec le « surorganique » chargé de représenter à la fois l' « organique » et l' « inorganique », la vie et la matière, ou avec l'élément moral et social remplissant et pénétrant la nature. D'où cette définition rétrospectivement fort juste de Dieu : le Bien suprême, la Perfection en toutes choses.

Mais si Dieu est le Bien, il est aussi le Mal, comme l'a vu et comme l'a dit Proudhon, après et avec tant de systèmes théogoniques. Et cela non seulement en vertu de la bilatéralité nécessaire de nos concepts moraux, mais encore pour ce motif que, si la loi du progrès social n'est pas une chimère creuse, le Bien et la Perfection du passé deviennent inévitablement un jour le Mal et l'Imperfection du présent. L'époque actuelle pourrait donc, à la rigueur, souscrire à la définition du philosophe socialiste. L'idéal moral des périodes lointaines ne nous convient plus. L'idée de Dieu, œuvre de la pensée collective sous laquelle transparaît la raison elle-même, nous semble sans doute grandiose et plus digne de notre admiration

que telle ou telle hypothèse strictement personnelle, les atomes de Démocrite, les paradigmes ou types primordiaux de Platon, les mondes et l'harmonie préétablie de Leibnitz, etc. Ce qui, dans ces « phantasmes » du passé, nous plaît encore, nous charme et nous attire, ce n'est plus leur vérité supposée ou possible, mais bien leur profonde concordance avec l'état du savoir des temps abolis et, par suite, leur *beauté* relative. Mais nous ne saurions songer aujourd'hui à les conserver ou à les restaurer. Car s'il est toujours avantageux de confesser sa propre ignorance, il ne peut jamais être très profitable de perpétuer celle de ses prédécesseurs.

Le besoin religieux n'est que la forme basse et grossière du besoin philosophique qui apparaît partout où brille cette flamme, la raison, et qui subsistera aussi longtemps qu'il y aura, parmi les hommes, des sciences particulières dont il faudra tirer une conclusion générale, et des arts agréables ou utiles qu'il faudra inspirer et diriger. Mais à mesure que les sciences se perfectionnent et que les arts progressent, le besoin philosophique se dégrossit et s'affine. Il s'accommode de moins en moins des nombreuses illusions du passé et des synthèses anthropomorphes où elles se fixèrent et qui sont fatalement vouées à disparaître. Soutenir qu'une religion distincte de la philosophie restera toujours une condition indispensable au bonheur, à l'équilibre moral des masses populaires ou de certaines catégories de personnes (les enfants, les femmes, les infirmes, les faibles, les déshérités de l'existence sociale), constitue une vue misonéiste et pessimiste sur l'avenir des sociétés humaines

qui me semble dépourvue de toute base sérieuse.

Certes, la foule crédule et passive pourra se livrer, pendant des siècles et encore des siècles, aux gestes humbles et aux vieilles incantations animistes. Elle ne cessera pas, du jour au lendemain, de s'adorer elle-même, sous le nom de Dieu, ni de se prosterner devant l'humanité ancestrale. Elle en retirera le réconfort habituel, le soulagement momentané que Nietzsche attribue aux vertus stupéfiantes de la thérapeutique religieuse. Mais la bassesse morale qu'on reproche aux foules n'est que le reflet ou l'écho de la socialité rudimentaire et empirique qui distingue les élites. L'instruction donnée aux masses populaires tend de plus en plus à se rapprocher de la moyenne modeste qui représente la somme de connaissances répandue dans les classes privilégiées. Et le niveau moral de celles-ci dépasse à peine la moralité équivoque du grand nombre.

Que savons-nous, en effet, des lois essentielles qui régissent l'existence et le développement des sociétés? Rien ou presque rien. Comment, dès lors, oserions-nous prétendre à une moralité moins grossière ou plus savante que la moralité traditionnelle héritée des ancêtres et dont s'enorgueillit le peuple qui, naïvement, en fait l'objet d'une sorte de culte religieux? Nous n'y attachons plus le même prix, il est vrai, puisque le doute universel a déjà envahi nos âmes et que nous semblons résolus à poser le problème éthique, comme tous les autres, dans les termes précis de la science exacte. Mais tant qu'un tel dessein ne sera pas suivi d'effet, tant que l'éthique, cette base profonde de la sociologie, et la sociologie elle-même *ne seront pas scientifiquement constituées*, la morale

dite indépendante, laïque ou athée ne différera pas, d'une façon sensible, de la vague morale sentimentale qui, aujourd'hui encore, se réclame des mouvements capricieux du cœur et voudrait faire plier sous son autorité la saine raison de l'homme. L'ornière creusée par tant de siècles nous tient trop bien pour que nous puissions en sortir par un simple *fiat* de notre volonté.

D'ici là, la moralité des plus instruits et des plus ignorants restera sensiblement la même. On pourra la qualifier d'égoïste et de basse, elle ne sera, en réalité, que naïve, malhabile, imprudente et très pauvre en résultats immédiatement valables. Elle ressemblera, en somme, à l'industrie péniblement improductive qui précéda les grandes découvertes des sciences de la nature extérieure, ou à la médication grossière des empiriques qui tuaient plus de gens qu'ils n'en guérissaient.

Les religions positives ont merveilleusement résisté aux furieux assauts que leur livrèrent, à maintes reprises, les sciences du monde physique et la morale dite émancipée. Ces vieilles croyances — aussi bien que certains systèmes métaphysiques qui se réfugient tout entiers dans l'abstraction morale — doivent leur salut à la lenteur des progrès accomplis par les sciences du monde surorganique. Mais une telle situation ne saurait durer. Nombre de bons esprits entrevoient déjà la tare essentielle dont périront les théologies et leurs succédanés philosophiques. Tout dogme religieux n'est-il pas, à l'heure actuelle, une sûre *déchéance morale*, signalant cette pauvreté d'esprit qui accepte pour terme ultime et immuable ce qui, en réalité, n'est qu'un acheminement modeste?

Les croyances positives n'oseraient même pas, transposant du présent au futur leur concept central et unificateur, venir affirmer avec Hegel et Renan, que Dieu se crée et *devient*, ou avec Comte, que l'Humanité n'est pas tout entière derrière nous, dans les idées, les gestes et les paroles des morts, qu'elle comprend en outre les vivants et les générations les plus lointaines. Mais un vice aussi fondamental, démontré par la science et étalé sans remords, sans fausse pitié, aux yeux de la foule, fera inévitablement sombrer la foi aveugle de nos pères dans ce que Carlyle appelle les « limbes inanes » qui déjà engloutirent tant d'illusions et tant d'erreurs.

La science des premiers hommes, déversant son contenu aussi chétif que chimérique dans la philosophie des premiers âges, créa les dieux et fit surgir les religions. Un savoir moins grossier, plus analytique, à la fois plus objectif et plus abstrait, mais s'arrêtant encore au seuil des sciences du monde de la vie, entraîna la raison des élites humaines vers les grands rêves et les symboles métaphysiques (43). Ceux-ci se dressèrent contre celles-là. Mais un esprit trop semblable animait les métaphysiques et les théologies, et leurs luttes ne furent jamais bien meurtrières. D'ailleurs, les élites ne peuvent rien envers les masses, sinon les instruire, les attirer à soi, les faire passer dans leurs rangs. Et il n'est que trop facile de saisir la portée contradictoire d'un semblable dessein. J'incline donc à penser que les élites, celles d'hier comme celles d'aujourd'hui, propagent leur science, leur philosophie et même leur art, sinon à leur insu, du moins presque contre leur gré.

Le mot méprisant de Voltaire sur les religions qu'il faudrait inventer si elles n'existaient pas, reste vrai quand même et sa loyale franchise contient une dénonciation formelle de la basse morale des chefs politiques de l'humanité. Mais, dans ces conditions, comment s'étonner que le trône des dieux, ainsi que le dit un écrivain récent, « n'est jamais resté vide », et que « des fantômes nouveaux surgissaient sans cesse de la poussière des dieux morts »? Et cette question se pose tout naturellement : A qui la faute si « l'irrationnel a toujours été un des plus puissants mobiles d'action que l'humanité ait connus », si l'immense majorité des hommes demeure courbée sous le joug imbécile « de dogmes qui, au point de vue de la raison, ne possèdent aucune parcelle de logique, de vérité ou même de simple bon sens »? Je réponds sans hésiter : la faute en est à la raison elle-même ou plutôt à la loi de lente progression qui régit la marche du savoir humain.

L'élite, aussi peu versée dans l'étude des problèmes sociaux et, par suite, aussi profondément immorale que la foule dont elle tend, par un instinct, en somme, honnête, à s'isoler, est sûrement excusable de ne pas porter une hache furieuse dans la sombre forêt des vieilles croyances. A quoi servirait-il de prouver par *a* plus *b* au peuple que son empirisme moral, qui est aussi le nôtre, n'a rien de divin, si nous ne pouvons pas mettre à sa place la loi sociologique vraiment infrangible? Soyons assez altruistes pour préférer souffrir seuls de nos doutes. Notre scepticisme moral sera l'aiguillon qui nous poussera vers les recherches studieuses, les entreprises de longue haleine. La masse des hommes, vouée à l'action utile, n'est rien

moins que capable de passer sa vie à poursuivre ou à découvrir la vérité.

Mais le grand nombre a certainement le pouvoir et, par suite, le devoir de s'assimiler, pour en tirer un avantage immédiat et pratique, les résultats des patientes enquêtes auxquelles se livrent les minorités. C'est ce que le socialisme moderne a parfaitement compris. On l'accuse volontiers aujourd'hui de n'être qu'une sorte de nouvelle croyance populaire aussi inepte et illogique que les autres et qui, en outre, « se propose un idéal moral très bas », qui promet à la foule « le seul pain quotidien, et cela au prix d'une servitude très dure ». Rien ne saurait être plus faux. Les théories socialistes engagent les hommes à marcher résolument et en rangs compacts à la conquête de la vraie liberté, c'est-à-dire des lumières de la science largement répandues dans les masses profondes du peuple.

La lutte des races et des classes, a-t-on dit encore, et non leur chimérique concorde, fut jusqu'ici le fait dominant de l'histoire. Soit. Mais les efforts du socialisme n'ont-ils pas précisément pour but d'atténuer, dans la mesure du possible, sinon même de supprimer la seule et vraie cause d'un tel désordre social : l'écart qui toujours exista entre la science et la foi du peuple d'une part, et le savoir et la philosophie des minorités plus éclairées de l'autre? Si « les multitudes n'ont ni scepticisme, ni esprit critique », si « leurs convictions tendent toujours à revêtir une forme religieuse », cela ne dépend-il pas, d'une façon manifeste, de la quantité et de la qualité de leur savoir? Prétendre que le succès d'une croyance n'est jamais dû à la part de vérité ou d'erreur qu'elle ren-

ferme, mais seulement « aux sentiments qu'elle fait naître et aux dévouements qu'elle inspire », me semble une vue effroyablement courte et superficielle, une vue qui ne tient nul compte ni de la genèse de nos croyances, ni des causes cachées qui amènent leur désagrégation et leur ruine.

Le socialisme est entièrement dirigé contre les erreurs les plus certaines de la vieille économie sociale, basées elles-mêmes sur les formidables bévues des sciences du droit, méprises qui, à leur tour, se laissent ramener aux multiples aberrations de la morale empirique courante. Ce grand mouvement de réforme, d'assainissement du corps social est le produit direct du scepticisme, de la critique des savants et des penseurs. Il inaugure beaucoup moins l'action succédant au rêve contemplatif qu'il ne signale la déroute de certaines idées largement répandues, et la chute de monstrueux préjugés sociaux.

Certes, il n'est pas exempt de fautes et même de quelques tares fort graves inséparables de toute activité pratique insuffisamment préparée par la théorie pure. En outre, au contact immédiat des foules, le socialisme a nécessairement dû se corrompre, faire route en arrière, se laisser entraîner malgré lui vers les vieilles conceptions morales et leurs modes intolérants de s'affirmer. Le socialisme, en ce sens, n'est pas assez socialiste, comme le positivisme de Comte, par exemple, n'est plus assez positiviste. Mais il sied peu, croyons-nous, aux partisans de la morale traditionnelle et aux apologistes de l'ordre économique et juridique établi, de reprocher au socialisme ses inconséquences. La fortune du socialisme est étroitement liée à celle de la sociologie naissante. S'il lui

arrive jamais de méconnaître ou de briser ces liens, un nouveau mouvement surgira, plus logique, qui se mettra au service de la vérité trahie par les socialistes, mais démontrée par les faits et l'expérience.

On a cherché à diminuer le socialisme en le présentant comme un succédané des religions mourantes, comme une foi nouvelle qui synthétise les rêves de bien-être et les aspirations égalitaires des foules. On l'a caractérisé comme un idéal dont la valeur est faible, dont la réalisation est plus qu'incertaine, mais qui « aura au moins eu le mérite de rendre à l'homme l'espérance que les dieux ne lui donnaient plus, et les illusions que la science lui a ôtées ». Ceux qui parlent de la sorte oublient que si les dieux sont morts ou agonisants, la science qui les conduisit à l'abîme, elle, est bien vivante. Par quel miracle, donc, après avoir dissipé tant d'erreurs, laisserait-elle croître et se répandre l'illusion socialiste?

La plus rigoureuse logique forma toujours la base aussi bien des religions anthropomorphes que des systèmes abstraits qui leur succédèrent. Si aujourd'hui nous aboutissons à des conclusions différentes de celles qui commandèrent les croyances de nos ancêtres, c'est que nous partons de données différentes, sinon opposées. Ce n'est pas l'ancien irrationnel qui, en se perpétuant, devient le rationnel, comme l'affirment les détracteurs récents du socialisme, mais bien l'ancien rationnel qui, au contact d'une expérience augmentée et améliorée, devient l'irrationnel contemporain. La science et sa fille, la philosophie, possèdent seules le magnifique pouvoir de transmuer les vérités qui jadis paraissaient écla-

tantes, en erreurs qui aujourd'hui semblent manifestes. Elles sont donc, à ce point de vue spécial, comme à tous les autres, les vraies reines de l'histoire. On commet une grosse faute en exagérant l'influence exercée sur le monde par les grands fanatiques, par les convaincus à idées d'autant plus fixes qu'elles sont plus étroites, par les demi-hallucinés prêts à tous les sacrifices pour répandre la foi qui les hypnotise et les subjugue. Leur rôle est immensément inférieur, comme force et comme durée, à celui des grands théoriciens, des savants qui enrichissent la science de découvertes, des inventeurs qui appliquent celles-ci aux besoins des sociétés humaines, des philosophes qui déchiffrent les énigmes ultimes de la nature et prêtent un sens unique à la vie universelle, et même des « prêtres du beau » qui donnent aux hommes les joies pures de la contemplation esthétique et qui les stimulent à l'action féconde (44).

Les civilisations humaines se sont toujours appuyées sur une conception du monde, une philosophie et, d'une manière plus immédiate encore peut-être, sur un certain nombre de dogmes ou de règles esthétiques. Mais les idées esthétiques et les idées philosophiques se modifient et se transforment sans cesse. Les premières empruntent leur contenu aux secondes qui, à leur tour, sont façonnées et dominées par les idées progressives de la science. Voilà pourquoi les civilisations évoluent. Elles traversent des crises — qui aux acteurs directement intéressés semblent rares et formidables — lorsque, minées peu à peu par les nouveaux concepts dus aux progrès scientifiques, les croyances générales qui longtemps gouvernèrent l'ac-

tivité des hommes, perdent leur force, se désagrègent et menacent de s'effondrer. Les esprits faibles, les cœurs timorés redoutent d'être ensevelis sous de telles ruines. Mais leurs craintes sont chimériques. Il est faux de penser qu'un dogme reconnu, qu'une philosophie courante remplit si bien la raison des hommes qu'elle ne lui permet plus d'accueillir des idées ou des notions adverses. Sans doute, nous essayons avant tout de rattacher nos nouvelles connaissances à l'ensemble de nos anciennes conceptions. Mais cela nous réussit ou ne nous réussit pas; et, en règle générale, personne n'échappe à ces luttes dramatiques entre les jeunes et les vieilles vérités.

Il est également absurde de supposer que les vivants obéissent sans révolte à la voix des morts. Cette conception nécrophile de l'histoire est fantastiquement opposée à tous les faits connus. L'humanité n'a jamais été ce cadavre animé d'une vie factice pour lequel la mode passagère du jour voudrait nous la faire prendre, et qui pense, qui sent, qui aime, qui hait, qui agit selon les ordres secrets des aïeux, les instincts obscurs déposés en nous avec les germes mêmes de l'existence. Nos vertus, qui jouent un rôle si puissant dans nos destinées individuelles et collectives, ne sont pas de simples effluves de l'âme ancestrale. Ces vertus sont des connaissances sociologiques qui s'acquièrent comme toutes nos autres connaissances, par les voies difficiles et souvent pénibles de l'enseignement et de l'expérience directe ou personnelle. Nous nous moralisons et nous nous démoralisons sans cesse nous-mêmes, comme nous apprenons et nous désapprenons, en les oubliant, les lois de la physique ou de la chimie.

Ce qui poussa certains penseurs à prendre de semblables qualités pour de purs instincts dus à l'hérédité nerveuse ou cérébrale, ce fut la nature empirique et encore rudimentaire de la plupart de nos acquêts dans ce domaine du savoir. Tant que la connaissance éthique ne se détachera pas de la religion ou de la philosophie et ne se constituera pas sur une base positive, elle restera incapable de faire les progrès rapides que nous admirons dans les autres sciences. Et notre savoir moral nous paraîtra, non sans motif, inerte, immobile, marqué au coin des longues et vénérables traditions du passé. Nous en arriverons à cette vue étrange qui ne conserve d'estime que pour une morale routinière, devenue absolument machinale et inconsciente. Nous affirmerons même peut-être, avec quelques écrivains modernes, que, seule, une telle morale « échappe aux influences toujours égoïstes, et le plus souvent contraires aux intérêts de la race, suggérées par la raison ». Nous nous tromperons du tout au tout. Car la raison, par sa genèse aussi bien que par les fins qu'elle poursuit, est foncièrement sociale; et l'égoïsme ne constitue que le degré le plus bas, le plus vulgaire de l'expansion altruiste, ou un retour vers ce degré, une déchéance intellectuelle. L'extériorisation de la pensée est invariablement un phénomène de cimentation idéale; et celle-ci produit, prépare et consolide la cimentation matérielle ou corporelle. Le lien social est l'œuvre rationnelle par excellence. Les métamorphoses qu'il subit dans le temps en fournissent la preuve péremptoire. De théologique, théocratique, finaliste, dualiste, agnostique, apriorique qu'il fut au début, il devient peu à peu libertaire, égali-

taire, déterministe, moniste, évolutionniste et expérimental.

L'éthique est une métaphysique (ou la métaphysique est une éthique, selon la formule de Spinoza, qui révolutionna la philosophie à l'aide de la méthode tautologique employée plus tard avec un si grand succès par Kant), — voilà le *credo* ancien. L'éthique est une science des plus particulières, un élément philosophique abstrait, — voilà la thèse moderne se complétant encore davantage par la reconnaissance de l'étroite connexité qui unit le savoir moral au savoir sociologique.

Entre ces deux vues, il y a toute la distance qui existe entre l'empirisme, l'observation superficielle, la connaissance vague et imprécise, et la science constituée, le savoir exact, rigoureusement expérimental, possédant un objet et une méthode propres.

La doctrine spinozienne qui prévaut encore aujourd'hui sous la forme moins intuitive ou plus critique que lui donnèrent Kant et ses épigones, tient la notion de qualité ou de propriété morale pour une idée factice qui se résout en un concept métaphysique ou religieux. « Il y a, enseigne cette philosophie, consubstantiel au Dieu qui est de toute éternité, un Dieu qui de toute éternité devient, et notre moralité est précisément le Dieu qui en nous devient et que nous amenons en quelque sorte par notre propre vertu à la conscience de soi. Notre moralité, c'est la vie en Dieu, et c'est la vie de Dieu » (45).

Pour nous, au contraire, l'idée de propriété morale est une notion des plus réelles qui se résout en un concept scientifique, celui d'attribut ou de propriété sociale. Nous voyons, par suite, dans la morale une

science objective et théorique comme les autres, et nullement cette « forme interne en laquelle les âmes se comprennent et se réalisent », cette « science universelle de la vie, cette religion véritable » dont les idéalistes aux nuances les plus diverses nous ont rebattu les oreilles. Le monisme éthique de Spinoza, qui est aussi l'idée directrice de Leibnitz (« il y a de la morale partout », disait ce philosophe), qui est l'idée maîtresse de la philosophie pratique de Kant, qui enfin réapparaît, ainsi qu'un écho lointain et amorti, jusque dans le monisme social de Comte (prépondérance accordée par cet éminent penseur au point de vue sociologique sur tous les autres), — nous frappe comme une de ces vérités controuvées qui forment le tribut ordinaire que les plus grands esprits payent à l'insuffisance du savoir de leur époque. Et pourtant, si jamais cerveau fut qualifié pour échapper aux influences ambiantes, pour s'évader de son temps et devenir le contemporain des générations futures, ce fut bien celui du grand contemplateur de l'Un-Tout qui, déclarant que « la nature est une, que partout elle a même vertu et même puissance », voulait traiter des vices et des folies, des actions et des appétits des hommes à la manière des géomètres, suivant une méthode rigoureuse et « comme s'il était question de lignes, de plans et de solides » (46). Saluons dans le grand penseur du XVIIe siècle le moraliste profond et subtil qui écrivit sur les mouvements de l'âme humaine des pages de toute beauté, des pages que, deux siècles plus tard, Nietzsche aurait été fier de signer, car elles renferment déjà les plus riches joyaux de sa sagesse téméraire, témoin ce passage exquis : « La

pitié est, de soi, *mauvaise et inutile* dans une âme qui vit conduite par la raison. Celui qui a bien compris que toutes choses résultent de la nécessité de la nature divine et se font suivant les lois et les règles éternelles de la nature, ne rencontrera jamais rien qui soit digne de haine, de moquerie ou de mépris, *et il ne prendra jamais personne en pitié*; il s'efforcera, au contraire, autant que le comporte l'humaine vertu, de bien agir et, comme on dit, de se tenir en joie, *bene agere et laetari*. Ajoutez que l'homme qui est aisément touché de pitié et remué par la misère ou les larmes d'autrui, agit souvent de telle sorte qu'il en éprouve ensuite du regret... Il est expressément entendu que je parle ici de l'homme qui vit selon la raison. Car si un homme n'est jamais conduit ni par la raison ni par la pitié à venir au secours d'autrui, il mérite assurément le nom d'inhumain, puisqu'il ne garde plus avec l'homme aucune ressemblance » (47).

Pour se constituer en science, l'éthique (c'est-à-dire la sociologie en ce qu'elle offre de plus radical et de plus essentiel) devra rompre les dernières attaches qui la lient encore aux conceptions théologiques et métaphysiques. Elle devra secouer le joug de cette double tutelle qui protégea son bas âge, qui guida ses pas incertains, mais qui, à l'heure présente, ne peut qu'entraver sa croissance naturelle et son libre développement. Elle devra se spécialiser, se renfermer dans les strictes limites de son objet. C'est ainsi seulement qu'elle pourra s'enrichir d'observations exactes, d'hypothèses vérifiables, de vues neuves et originales dont la philosophie sera ensuite la première à tirer avantage. Tant qu'elle n'aura pas

accompli cette révolution intime, l'éthique restera un savoir formel ou verbal, une demi-science, ou encore ce que certains classificateurs appellent une discipline *normative*.

Cette catégorie embrasse précisément toutes les sciences « non constituées », telles que la morale, la logique, le droit naturel, etc., qui abritent leur dénûment, leur misère scientifique sous les thèses universelles de la philosophie. Ces sciences enfantines (et déjà vicieusement précoces peut-être) nous prescrivent avec emphase ce qu'elles appellent nos « devoirs ». Elles disent : « on doit » là où les sciences adultes et mûres annoncent : « cela est ». Les normes qu'elles promulguent remplacent vicarialement les lois inconnues qui gouvernent les classes correspondantes de phénomènes. De telles règles apparaissent la plupart du temps comme le simple résultat d'une sélection que l'esprit opère parmi les phénomènes inexpliqués, — choix qui, subordonné au milieu, à l'époque, au tempérament du philosophe, demeure arbitraire et subjectif. Les besoins impérieux de l'action, du travail, de l'industrie humaine revêtent les sciences normatives d'une autorité factice et toujours discutable. A défaut d'une théorie exacte et complète, l'action, plutôt que de s'interrompre et rester en suspens, se laisse commander par une théorie approximative et fragmentaire, et même par des vues étroites ou fausses. Et cela est si vrai, que toutes les sciences sans exception ont commencé par être normatives.

Le vaste groupe des sciences du monde surorganique, où la morale occupe, selon nous, la première place, semble vouloir persister en cette phase de début. La complexité, l'enchevêtrement des phéno-

mènes opposent ici à la raison analytique une foule d'obstacles que les autres disciplines, à l'exception peut-être des sciences biologiques, ne connurent jamais et que d'excellents esprits, hantés par les vieux spectres du dualisme et de l'agnosticisme, considèrent, aujourd'hui encore, comme insurmontables. Le temps seul, puissamment aidé par les progrès des sciences de la vie, pourra vaincre un tel pessimisme et guérir l'humanité du doute affreux qui la poursuit depuis des siècles en lui faisant craindre qu'elle ne demeure toujours une exception, une sorte d'*outlaw* dans la nature; non pas qu'elle ne soit soumise, comme tout autre phénomène naturel, à des lois infrangibles, mais parce qu'elle ne pourra jamais déterminer exactement ces lois ni connaître sa destinée véritable.

Par malheur, quand il s'agit d'abolir des préjugés qui, comme celui dont nous parlons, se prévalent d'une expérience séculaire et constamment négative, le temps lui-même semble ralentir sa marche et conspirer contre l'audacieuse entreprise. Il ne faut pas trop s'émerveiller, par suite, en voyant les plus robustes cerveaux de notre époque se montrer rebelles à l'idée d'une rupture définitive entre la morale et la philosophie.

Un Nietzsche, par exemple, viendra s'incliner à son tour devant le vieux dogme de la supériorité de la Sagesse sur le Savoir, de « la Sagesse, dira-t-il, qui sans se laisser abuser par les mirages trompeurs des sciences, fixe son regard sur l'image totale du monde! » L'éthique se confondra ainsi à ses yeux avec la philosophie poursuivant ce but élevé : résoudre le grand problème des Valeurs sociales et

morales, déterminer leur vraie place, leur rang exact dans la hiérarchie universelle des choses (48).

Un Renan perpétuera la même erreur. Rattachant la morale à la philosophie, il se gardera bien d'exiger de la première la clarté ou l'exactitude des sciences naturelles. Il affirmera, au contraire, « que la trop grande précision dans les choses morales est aussi peu philosophique qu'elle est peu poétique »; « qu'il est téméraire de prétendre enserrer de lignes l'infini »; que ce qu'il est possible d'atteindre en ces matières, ce sont « des vues, des aperçus, des jours, des ouvertures, des sensations, des couleurs, des physiognomies, des aspects »; que, « seule, la géométrie se formule en axiomes et en théorèmes »; que partout ailleurs, « le vague, c'est le vrai » (49).

Un Guyau, enfin, tombera dans la même faute. A côté « d'une morale invariable, celle des faits », il admettra, « pour la compléter là où elle ne suffit plus, une morale variable et individuelle, celle des hypothèses ». Il séparera de la sorte la science et la recherche scientifique sans voir que celle-ci est tout entière dans celle-là. Il affirmera, en outre, que « la morale, naturaliste et positiviste à sa base, vient par son sommet se suspendre à une libre métaphysique ».

Est-ce bien par son sommet, et ne serait-ce pas plutôt par son issue et sa terminaison naturelle, l'application pratique? Il n'importe. Dans les deux cas, pour être conséquent, il faudrait généraliser cette règle et l'étendre à toutes les sciences. Au surplus, introduire en morale, selon le vœu de Guyau, une sorte d'impératif rationnel et non catégorique, dépendant d'une hypothèse, ne peut servir à rien, si l'hypothèse reste particulière et vérifiable; si, au

contraire, elle est universelle et invérifiable, l'impératif, comme l'a admirablement compris Kant, devient nécessairement irrationnel et catégorique. « Être délié par le doute de toute obligation absolue et recouvrer en partie sa liberté », comme le désire encore Guyau, cela peut s'admettre tant qu'il ne s'agit que de recherches ou d'expériences scientifiques. Mais chaque fois que nos doutes s'attaquent au domaine propre de l'action, de l'effort pratique, la liberté qu'ils laissent à l'ignorance personnelle et à la fantaisie du moment devient une condition évidente d'infériorité (un mal souvent inévitable que nous avons toutefois lieu de croire passager) (50).

NOTES

(1) *Système de politique positive*, t. II, p. 433, 439.

(2) MM. Pillon et Renouvier, par exemple (qui trouvent que quelque chose manque chez Hume : l'idée de loi, et que quelque chose est de trop chez Kant : l'idée de *substance* conservée sous le nom de *noumène*, et qui, par suite, entreprennent d'unir au phénoménisme de Hume l'apriorisme de Kant, en faisant comprendre que la vraie substance, le vrai noumène, c'est la loi), traduisent en termes métaphysiques cette idée favorite d'Auguste Comte, à savoir, « que dans l'état positif, l'esprit humain s'attache uniquement à découvrir les lois effectives des phénomènes, leurs relations invariables de succession et de similitude ». La loi naturelle est le vrai « noumène » de Comte, la seule réalité accessible à notre entendement dans le flux éternel des apparences.

(3) Cette confusion vicie dans son principe la fameuse loi des trois états. Comte affirme que chaque branche de nos connaissances passe successivement par trois phases théoriques : le fictif, l'abstrait et le positif, comme il les appelle, d'ailleurs, assez malheureusement. Or, où va-t-il chercher les traits qui caractérisent chacune de ces phases? Il ne les prend pas dan la science. Il ne nous dit pas que celle-ci est

d'abord grossière, empirique, poursuivant des buts exclusivement pratiques (ou qu'elle est presque positive dans le mauvais sens du terme); que peu à peu elle perfectionne ses méthodes et s'élève à des vues plus critiques, plus raisonnées; qu'enfin elle devient (du moins dans certaines de ses parties) purement rationnelle, théorique ou abstraite. Il ne nous dit pas que de telles modifications qualitatives sont accompagnées de grands changements quantitatifs, et que ces derniers développent (comme le facteur « masse » dans les problèmes mécaniques) une force d'impulsion ou de propulsion énorme. Il ne nous dit pas enfin que la science engendre toujours une philosophie à son image. Il préfère emprunter au domaine philosophique, à nos conceptions sur l'univers et ses modes possibles d'existence, tous les caractères distinctifs des trois états du savoir. Il nous parle d'hypothèses philosophiques, soit d'agents surnaturels réglant par leur intervention arbitraire le cours des choses, soit d'abstractions personnifiées (entités) inhérentes aux divers êtres du monde. Il nous laisse, par suite, sous la forte impression, que c'est la philosophie (et respectivement la religion) qui dirige et gouverne, dans ses moindre détails, le savoir humain et son histoire.

Enfin, son troisième état identifie *de plano* le savoir exact avec la philosophie. Aucune différence essentielle (sauf le degré de généralité des concepts correspondants) entre ces deux modes de connaissance. C'est la philosophie, semble-t-il, qui, devenue mûre, sage et sérieuse, « ayant reconnu l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, ayant renoncé à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes », entraîne dans sa nouvelle orbite le savoir particulier. Désormais philosophie et science se borneront à la découverte des lois effectives des phénomènes. La science sera une philosophie particulière et la philosophie une science générale : définition qui séduit l'esprit par son laconisme symétrique, mais qui est vague, qui exige des commentaires et des correctifs importants.

Au reste, « l'abstention positiviste » est une simple survivance théologique, assez proche parente, peut-être, du renoncement chrétien. Et c'est une survivance inutile, une superfétation. On n'aperçoit pas bien la valeur intellectuelle ou sociale de cette règle prohibitrice. Accordons à Comte que le savoir particulier doit s'attacher uniquement à la découverte des rapports invariables de succession et de similitude entre les phénomènes. Mais n'est-elle pas gratuite, l'affirmation dogmatique que l'étude des lois de la nature ne nous conduira jamais à la connaissance de son « être intime »? Comte

nous indique la bonne voie et nous recommande d'y marcher; mais en même temps il ajoute : Résignez-vous à ne jamais y trouver ce que vous cherchez, et ce qui manifestement vous importe avant toute chose. De même, les théoriciens du devoir absolu nous recommandent de nous y attacher sans espoir de récompense. Comte transporte, de la morale dans la théorie de la connaissance, l'impératif catégorique. Il refait, en sens inverse, l'opération logique tentée par Kant et qui lui avait si peu réussi.

(4) Certaines de mes vues trouvèrent un accueil favorable en France et à l'étranger. MM. Fouillée, Tarde, Durkheim et De Greef reconnurent, explicitement ou implicitement, la plausibilité de l'hypothèse bio-sociale, et M. Izoulet la défendit avec talent dans son livre sur la « Cité Moderne ». Un autre écrivain français, M. Deherme, esprit large, très ouvert et dont les jugements critiques possèdent une sérieuse valeur (rappelons en passant que c'est à son infatigable énergie que la France doit ses premières Universités populaires), estime que mes modestes travaux philosophiques et sociologiques (il a la bonté de parler à ce propos de *robertysme*) ont non seulement « contribué, pour une large part, au développement de la sociologie », mais qu'ils ont encore « dissipé une partie des ténèbres qui obscurcissaient la science de la morale ». — « C'est une transformation de la morale, dit-il, qui se prépare, et aucune révolution ne peut avoir de conséquences plus profondes. »

(5) Elle lui valut, soit dit en passant, de la part de Nietzsche, cette boutade irrespectueuse et foncièrement injuste, mais qui caractérise les deux penseurs; je cite textuellement : « On me dit que le plus *avisé* des jésuites, Auguste Comte, qui voulait conduire les Français à Rome par le détour de la science, s'était inspiré de ce livre, l'Imitation de Jésus-Christ... Je vous crois : la religion du cœur. » (*Crépuscule des Idoles.*)

(6) Le même fléau sévit dans toutes les branches de l'art. Le savoir exact échappe seul, semble-t-il, à cette étrange fascination exercée sur le présent par le passé. Ici, on discute librement; on s'attache même de préférence aux thèses récentes, parce qu'on entend bien qu'elles résument les efforts antérieurs. La philosophie garde une autre attitude. Elle est

comme figée dans le respect que lui inspirent les grands morts et leurs productions. Le présent lui apparaît, par contre, aussi terne et misérable que possible. On peut citer par douzaines les livres de philosophie dont les auteurs s'excusent timidement de devoir nous parler d'un contemporain ou d'une théorie nouvelle.

(7) Les idées techniques venant à la suite des idées esthétiques, philosophiques et scientifiques, portent nécessairement leur empreinte. Mais l'influence esthétique se fait toujours sentir — là où elle s'organise sur des bases durables — comme la plus forte. Dans les pays de haute civilisation, l'avenir appartient peut-être à une intense culture esthétique, à une prise de possession par les divers arts, et à une transformation correspondante des industries physico-chimiques et biologiques, et aussi à l'idéalisation progressive des mœurs, de la politique, de la justice.

Il est à remarquer, d'ailleurs, que la science et la philosophie étant séparées de l'action par l'art, ne sauraient se confondre, aussi étroitement que ce dernier, avec l'activité technique. C'est ce que Comte sentait peut-être d'une façon vague lorsqu'il traça sa fameuse ligne de démarcation entre le *Spirituel* et le *Temporel*, lorsqu'il prétendit que les savants et les philosophes devaient être tenus à l'écart de l'action immédiate. Je n'ai pas besoin de dire qu'au point de vue où je me place, cette opinion de Comte me semble peu justifiable. Les savants et les philosophes — autrefois les prêtres — resteront toujours les guides naturels de l'humanité dans le domaine de l'action pratique aussi bien que dans celui de la pensée spéculative.

(8) *L'Avenir de la science*, p. 15. « C'est pour cela, dit encore Renan, que le grand philosophe n'est pas sans être poète; et le grand artiste est souvent plus philosophe que ceux qui portent ce nom. »

(9) Pour un exposé plus ample de la question, v. *Les fondements de l'Ethique*, Ch. III, p. 41-55, et Ch. VI, p. 135-142.

(10) Cette clarté se projette sur tous les domaines du savoir. Ni le savoir abstrait, ni le savoir concret, ni le savoir appliqué ne dédaignent l'inversion téléologique. Le savoir appliqué (la

technologie qui codifie les règles de l'action) donne même, et cela est très naturel, à l'étude des *fins*, des *buts* auxquels les choses servent, une préséance marquée sur l'étude des causes dont cette forme de savoir ne s'occupe que très subsidiairement. Quant aux deux autres espèces de connaissances, nous avons déjà vu, par un exemple topique (celui des lois générales qui gouvernent les phénomènes), ce qu'il faut penser de leur finalisme. Néanmoins, toutes les sciences abstraites ne se comportent pas, sous ce rapport, de la même façon. Les sciences du monde inorganique et les sciences de la vie forment, à cet égard, un seul groupe, dont s'isole nettement le groupe des sciences morales ou sociales.

Les mathématiques, la physique, la chimie, la biologie, ces différentes *volontés de savoir*, posent des buts à leur action et se déterminent par les fins qu'elles-mêmes poursuivent. Mais elles doivent se garder de pourvoir de buts la nature inerte ou même vivante. Ce serait admettre la complication surorganique là où elle n'existe pas, ce serait tomber dans la faute du mathématicien prétendant que le point ou la ligne subissent la loi des volumes gazeux, ou du physicien faisant intervenir, dans l'étude des phénomènes de lumière, de son, etc., les lois des séries chimiques.

Tout autre, sur ce chef, est la position des sciences morales. Leur objet propre — les phénomènes surorganiques — les pousse à étendre le cercle des inversions finalistes jusqu'à ses limites extrêmes. La sociologie étudie toutes les formes de l'idéation (qui est une volonté latente) et de la volonté (qui est une idéation active). Elle usera donc largement du point de vue téléologique. Elle se préoccupera des fins, des destinées des choses sociales, et elle transformera ces fins en motifs ou en mobiles susceptibles de se réengendrer, de se renouveler eux-mêmes.

Mais cela ne l'empêchera pas d'instituer et de poursuivre une étude parallèle sur les origines ou les causes des phénomènes sociaux. L'esprit ne saurait répudier les lois de la logique, éluder les grandes règles formelles qu'il dicte lui-même à l'univers. Référons-nous à l'exemple de la série mentale. Si le sociologue pourra envisager comme des causes, comme des facteurs sociaux, ces résultats ultimes de l'évolution *individuelle*, la science, la philosophie, l'art et le travail; si une semblable téléologie se légitimera à ses yeux par le caractère spécifique des faits soumis à son examen, — il ne devra pas oublier, d'autre part, que l'acte rationnel demeure, en réalité, indissolublement uni aux conditions inorganiques et organiques qui le précèdent et lui servent de base. Dès lors,

et se plaçant au point de vue de la causalité pure, il rattachera les quatre facteurs de l'évolution progressive des sociétés à leur cause immédiate, l'individu social, et il ramènera celui-ci aux éléments primordiaux qui le constituent : la vie organique et le contact, l'action réciproque des forces cérébrales élémentaires, la socialité, l'altruisme. Il obtiendra de la sorte une série causale composée des trois termes suivants : société, individu social, civilisation.

(11) Ce sophisme est doublement malheureux : il s'offre à la fois comme une *fallacia accidentis*, un jugement qui attache une importance capitale à un trait plus que secondaire, et comme un passage illégitime de ce qui est vrai à quelques égards à ce qui est vrai simplement : *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Oui, il est possible, comme l'affirme Ihering, que les premières découvertes des mathématiques et de l'astronomie furent fortement actionnées par les exigences pratiques de l'architecture et de la navigation; il est possible, comme le pense M. Maspéro, par exemple, que la géométrie et les débordements du Nil eurent chez les anciens Égyptiens des rapports étroits ensemble. Mais tout cela ne prouve pas que la *pratique* soit la *cause* de la théorie. Elle en est la *fin*, l'*effet nécessaire*, et c'est précisément ce trait ou cet attribut qui, lorsque nous nous plaçons au point de vue de la seule finalité, nous conduit à voir dans la pratique un motif ou une cause de la théorie. Nous proclamons alors, avec l'école d'Ihering, que les idées scientifiques naissent sous la pression des besoins, ou encore du milieu géographique, climatologique, historique, etc.

(12) Il est vrai qu'ici la chaîne des antécédences et des conséquences téléologiques est très longue, très complexe; elle embrasse tous les membres de la série intellectuelle, et notre raisonnement revêt la forme d'une sorte de sorite. En thèse générale, c'est pour satisfaire nos besoins quelconques que nous agissons, que nous travaillons, que nous appliquons les diverses catégories de nos connaissances. Et, en particulier, c'est pour pouvoir agir en vue d'une classe très notable de convoitises — les ardeurs et les curiosités du beau — que nous nous adonnons à la culture des idées esthétiques; c'est à la fois pour pouvoir former de telles idées et pour contenter, pour assouvir une classe encore plus importante de désirs — les ambitieuses aspirations de la religion et de la philosophie

— que nous ne cessons d'élaborer les idées universelles, les conceptions synthétiques ; c'est enfin pour pouvoir construire celles-ci et pour servir à souhait la classe la plus fondamentale de nos appétences — la soif, l'avidité de savoir — que nous analysons les faits concrets et particuliers, que nous les décomposons en leurs éléments abstraits, que nous cherchons à établir leurs rapports invariables.

(13) On me permettra de reproduire ici, d'après le compte rendu de la séance du 11 avril 1900 de la Société de Sociologie de Paris (publié par la *Revue internationale de Sociologie*, n° 5, mai 1900), les quelques observations présentées par moi à la suite de l'intéressante communication de M. Kellès-Krauz sur *le facteur économique dans l'organisation sociale* :

« M. de Roberty a répondu en ces termes : L'hypothèse du déterminisme économique ou matérialiste est l'une des plus intéressantes qu'ait formulées la sociologie moderne, la sociologie à ses débuts. Une foule d'excellents esprits lui accordèrent leur assentiment et beaucoup l'estiment d'ores et déjà ainsi qu'une vérité aux trois quarts démontrée. Mais ses partisans sont pour la plupart des hommes d'action, des socialistes militants. Ils glorifient, à l'aide de cette hypothèse, ce qui leur plait le plus et ce qu'ils connaissent le mieux : la volonté d'agir, le travail, l'application, le côté *technique* des choses. De telles préférences sont naturelles. Quant aux théoriciens du marxisme, aux Engels, aux Kautsky, aux Labriola, etc., sans déprécier le moins du monde leurs louables et très utiles efforts, je crois que ces savants gagneraient à se montrer plus défiants, plus sceptiques... La théorie qu'ils défendent avec une si généreuse ardeur, contient, sans nul doute, une part de vérité, la part même qu'admettent tous les sociologues de l'école positiviste et que personne ne conteste plus sérieusement aujourd'hui. Le monde social plonge par ses racines les plus profondes dans le monde de la vie qui, à son tour, repose sur la large base du monde physico-chimique. Le déterminisme matérialiste est ainsi ramené à ses vraies limites scientifiques.

Mais le facteur *économique* n'est pas un facteur biologique, et encore moins un facteur physico-chimique. C'est un phénomène infiniment plus complexe. Il appartient, comme tous les autres faits sociaux, comme la connaissance, par exemple, ou les croyances religieuses et philosophiques, ou les idées et les goûts esthétiques, ou le gouvernement, la justice, etc., à l'ordre surorganique. Et, dans cet ordre, au lieu d'occuper la première place, au lieu d'être quelque chose de simple et

d'élémentaire, à quoi tout se subordonne et dont tout dépend, le phénomène économique me semble venir en dernier lieu, après la science, après la foi, après la synthèse abstraite ou philosophique, après la synthèse concrète ou artistique. Il est une application de la raison humaine, du savoir humain, des croyances générales des hommes, de leurs goûts et de leurs choix esthétiques. Et il est strictement subordonné à toutes ces choses, il dépend d'elles de la façon la plus intime et la plus rigoureuse. Il est, par essence, non une pensée, mais une action, c'est-à-dire un résultat et, si l'on veut, un but de la pensée. L'école marxiste me semble donc tomber dans l'erreur habituelle du finalisme inconscient : elle prend l'effet ou le but pour la cause efficiente. M. de Krauz se réclame de Diogène répondant à Anaxagore que le νοῦς, la raison ne régit pas l'univers, puisque, pour pouvoir raisonner, il faut subsister ou, en termes vulgaires, se nourrir. Oui certes, mais c'est là du déterminisme biologique et nullement sociologique. Or, je le répète, le travail humain — et le facteur économique n'est pas autre chose — rentre, comme la conduite humaine en général, dont il n'est que la partie la plus importante, dans l'ordre surorganique ou rationnel. Et ici, dans ce nouveau et vaste domaine de la nature, la volonté ne précède pas l'idéation, elle la suit; et l'action n'engendre pas la pensée, elle lui obéit. Aussi, loin d'être la cause directe de notre culture mentale, ou de ce qu'on nomme une civilisation, nos besoins sociaux (et surtout nos besoins économiques) et les moyens de les satisfaire en sont la conséquence et quelquefois le simple reflet, le signe auquel se reconnaît une phase, un degré d'évolution. »

(14) L'explication de la vie psychique supérieure à l'aide des influences multiples dérivant de la vie en commun, est très favorablement accueillie aujourd'hui par un grand nombre de sociologues. Quelques-uns même vont dans cet ordre d'idées beaucoup plus loin que je ne l'ai fait dans ma *Sociologie*, où fut exposée pour la première fois l'hypothèse bio-sociale. Ils soumettent à l'action de la vie collective jusqu'aux sphères les plus basses de la mentalité, telles que la formation des perceptions et même des sensations; car, disent-ils, de pareils faits sont de simples phénomènes d'adaptation au milieu, et ce milieu est social en grande partie (V. René Worms, *Psychologie collective et individuelle*, dans *Revue internationale de Sociologie*, avril 1899).

Quoi qu'il en soit, le terme vague de *milieu* reparaît dans

toutes les théories et partout on nous montre le « milieu » comme une cause sociale active. Or, ce terme ne peut signifier qu'une seule chose, à savoir, une pluralité d'êtres qui, sentant et percevant le monde extérieur, se communiquent leurs sentiments et leurs idées; communication qui se fait surtout par le langage, la première et la plus simple de nos connaissances. Mais, compris de la sorte, le milieu apparaît lui-même comme le résultat, le produit manifeste de la socialité, du heurt préalable des esprits. Voilà encore un *effet*, une *fin* que nous prenons couramment pour une *cause*.

(15) Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896, chap. XII. Mais ni Comte ni Spencer ne paraissent soupçonner la nature profondément téléologique de leurs thèses respectives. En outre, le premier de ces philosophes, en formulant sa célèbre loi des trois états, a singulièrement rétréci le point de vue finaliste auquel il se place. Son inconsciente téléologie ne s'étend pas à l'ensemble de l'évolution intellectuelle : il ne voit pas dans les quatre grands aspects que présente cette dernière (la science, la philosophie, l'art et l'activité pratique) les quatre grandes *causes finales* de l'évolution des sociétés. Il se borne à mettre en vedette, à la première place, le développement de nos conceptions et de nos croyances générales. Et il soumet tout le reste indistinctement, savoir physique et biologique, savoir moral, développement esthétique, action pratique, industrie, politique, etc., à la succession des trois phases : religieuse, métaphysique et positive, par lesquelles passe l'évolution des idées générales. Sa grande erreur fut de ne pas saisir clairement le lien intime qui unit, comme un effet à sa cause, le développement de la philosophie à l'accroissement du savoir; ou même de nous présenter ainsi qu'une véritable connexité causale l'inversion finaliste, le rapport qui s'établit entre l'évolution philosophique d'une part, considérée comme une *fin directrice*, et l'évolution scientifique de l'autre, envisagée ainsi qu'un moyen subordonné à son propre but et dirigé par lui.

Une seconde faute, moins importante, mais non moins certaine — du moins à mes yeux, — fut de rattacher directement, sans la faire passer par la filière de l'évolution esthétique, l'évolution technique ou pratique à l'évolution philosophique. Enfin une troisième faute fut de faire aboutir les deux évolutions ultimes à la seule philosophie, sans remonter plus haut l'échelle des facteurs jusqu'à son terme initial, le savoir particulier.

Les défauts ou les lacunes de la loi des trois états avaient déjà frappé le disciple de Comte, Littré. Il reproche à cette loi de ne pas comprendre le développement moral, ni le développement esthétique. Mais il tombe, à son tour, dans deux erreurs graves : 1° avec Comte, il confond la philosophie et la science ; il croit que les idées universelles, les conceptions du monde ne sortent pas de l'ordre rigoureusement scientifique ; par suite, il caractérise faussement la loi des trois états comme une loi qui régit le développement des sciences ; et 2° il estime, au contraire, que l'évolution morale — et je suppose qu'il entend par là l'évolution d'un certain groupe d'idées — dépasse l'ordre scientifique.

Dans son très intéressant ouvrage : *Les principes d'une sociologie objective* (Paris, Alcan, 1899), M. Adolphe Coste propose de substituer aux trois phases de Comte trois autres états dont il nous donne une description fort engageante. Voici comment il défend sa proposition : « L'homme, dit-il, avant d'être un sujet pensant, un formulateur de sciences, fut un être asservi aux lois naturelles qu'il était appelé à découvrir un jour. Comme il est un organisme vivant, qu'il fait nécessairement partie d'un organisme social, et qu'il arrive peu à peu à développer en lui un organisme mental, il a été soumis aux phénomènes généraux que décrivent les trois sciences organiques qui se sont succédé dans l'ordre suivant : la biologie, la sociologie, l'idéologie. Sous le nom de sciences se trouvent indiqués là trois points de vue de notre esprit... Or, avant de parvenir à l'état de précision scientifique, ils préexistaient en nous à l'état de notions confuses qui se sont ensuite déterminées dans le même ordre que les sciences. Il est donc à peu près certain que nous avons eu conscience des choses de la *vie* avant d'avoir eu conscience des choses de la *cité* et surtout des choses de l'*ordre rationnel*. Le type de nos conceptions a donc été successivement : en premier lieu, l'animal ou l'homme, notre semblable ; en second lieu, la cité ; en troisième lieu (et ceci plutôt au futur qu'au présent), la raison. On peut donc concevoir une loi des trois états qui ne serait que le reflet de la trilogie des phénomènes organiques. Alors, aux trois termes de la formule d'Auguste Comte : Théologie, Métaphysique, Science positive, il faudrait substituer pour la généralité des hommes les trois termes : Biomorphisme, Sociomorphisme, Rationalisme » (p. 87-88).

Je me bornerai à une seule remarque. Les trois états de M. Coste, comme les trois états de Comte, sont manifestement des états de nos conceptions générales, des phases parcourues par les idées directrices qui nous servent à expliquer le monde,

la nature extérieure aussi bien que l'homme. Il s'agit, dans les deux cas, de nos conceptions philosophiques (et respectivement religieuses). De telles conceptions nous viennent, comme l'indique très bien M. Coste, du monde lui-même ou, plus exactement, de nos connaissances particulières sur les phénomènes qui s'y produisent, connaissances d'abord vagues, confuses, empiriques, et ensuite de plus en plus précises, exactes, rationnelles. Mais le savoir humain, qui est la source d'où jaillit la philosophie humaine, ne passe ni par les phases de Comte, ni par celles de M. Coste. Il n'est pas tantôt théologique, tantôt métaphysique, tantôt biomorphe, et tantôt sociomorphe. Il est plus ou moins considérable, plus ou moins certain, plus ou moins positif ou rationnel. Quand il est chétif et empirique à ce point que nous ne savons rien ou presque rien des lois qui gouvernent la vie organique et l'existence surorganique, nos idées générales s'en ressentent, nous tombons dans l'erreur du biomorphisme, nous animons les objets, nous les douons de volontés capricieuses, nous sommes, en tant que philosophes, des fétichistes, des polythéistes, des spiritualistes d'une espèce grossière. Quand notre savoir avance un peu, quand, sans cesser d'être empirique à un très haut degré, notre expérience des choses de la vie et des choses de la *cité*, pour parler comme MM. Izoulet et Coste, augmente et se multiplie, nos idées générales subissent une nouvelle modification, notre animisme ou notre spiritualisme primitif s'affine, se rectifie sur quelques points (mais fléchit peut-être sur d'autres), nous attribuons aux objets et à toute la nature certaines propriétés ou qualités superficielles que nous venons de découvrir dans les deux mondes connexes de la vie et de la cité qui néanmoins, en ce qui touche leur essence ou les lois qui les gouvernent, continuent à demeurer, pour nous, l'ancienne et insoluble énigme. Nous devenons, en tant que philosophes, des monothéistes, des métaphysiciens, des adorateurs de l'Absolu, de l'Infini, de l'Incognoscible. Mais je ne pense pas que c'est à ce moment précis de l'évolution philosophique que l'erreur du sociomorphisme vient s'ajouter, pour la première fois, à celle du biomorphisme; et encore moins qu'elle puisse remplacer cette dernière. Ces deux erreurs sont contemporaines et évoluent ensemble. Le plus grossier fétichisme est déjà un sociomorphisme assez développé. Il accorde aux objets non seulement la vie, mais encore la volonté, la finalité, la marque propre du monde surorganique.

En définitive, la généralisation de M. Coste possède cet avantage sur celle de Comte, qu'elle désigne nominativement les deux grandes erreurs qui signalèrent l'histoire de la philoso-

phie, inséparable de l'histoire des religions. Ces erreurs, du reste, se sont perpétuées jusqu'à nos jours, elles subsistent encore, elles jettent un éclat — que je veux croire mourant — dans nos systèmes les plus modernes.

Mais ni le biomorphisme, ni le sociomorphisme qui, je le répète, envahissent simultanément la scène de l'histoire des dées philosophiques, ne trouvent leurs prototypes dans l'histoire des idées scientifiques. Ce qui leur correspond dans ce domaine, c'est une double ignorance, une double méconnaissance des lois qui gouvernent le monde organique et le monde surorganique. Quasi absolue d'abord, cette obscurité se dissipe peu à peu, mais d'une façon fort lente et qui, semble-t-il, ne sera jamais complète. D'un biomorphisme et d'un sociomorphisme franc ou naïf comme l'ignorance des humains primitifs, nous passons à un biomorphisme et à un sociomorphisme de plus en plus équivoque ou subtil. Qu'on donne le nom général de théologie à nos premières conceptions philosophiques (premières dans l'histoire de la race aussi bien que dans l'histoire de l'individu), et celui de métaphysique aux conceptions qui leur succèdent, il n'en reste pas moins sûr, comme l'a, d'ailleurs, très bien vu Comte lui-même, que la métaphysique est une simple modification de la théologie, une philosophie basée sur un savoir accru ou sur une ignorance amoindrie; j'ajoute qu'il n'est pas moins certain que la philosophie appelée par Comte positive, et par M. Coste rationaliste, est une simple modification de la métaphysique, une conception du monde fondée sur un savoir encore plus développé ou sur une ignorance encore plus atténuée. En somme donc, que nous adoptions la formule de Comte, ou que nous lui préférions celle de M. Coste, la loi des trois états demeure une règle empirique du développement de nos conceptions et de nos croyances générales; c'est, d'après la définition bien connue donnée par Mill, « une uniformité de succession qui se trouve vraie dans tous les cas observés, mais qui, par sa nature, n'offre aucune garantie qu'elle serait vraie dans tous les cas possibles »; ou encore, « une généralisation dont il nous reste à savoir pourquoi elle est vraie ».

La loi théorique qui de l'étude de l'effet remonte à l'étude de la cause, nous fournit ce supplément de connaissance si nécessaire; et tel est le but précis que se pose notre loi de corrélation entre les sciences spéciales et la philosophie.

(16) Cela est tellement vrai, que l'historien de la civilisation n'hésitera pas à ranger (au point e vue de la lutte entre

l'idéal individualiste et l'idéal collectiviste, comme sous tous les autres rapports) l'Allemagne avec la France, et qu'il opposera ces deux pays à l'Angleterre. Voir, à ce propos, les très judicieux parallèles établis par M. Coste dans sa *Sociologie objective*, chap. XVI et surtout chap. XX.

(17) Citons à ce propos les propres paroles de M. Gustave Le Bon qui tout récemment encore manifesta son enthousiasme pour la thèse contre laquelle nous combattons, et qui se fit l'ardent défenseur de la psychologie atavique. « Les *concepts ancestraux*, dit cet auteur, sont l'héritage de la race, le legs des ancêtres éloignés ou immédiats, legs inconscient apporté en naissant, et qui détermine les principaux mobiles de la conduite. Les *concepts acquis* ou *concepts intellectuels* sont ceux que l'homme acquiert sous l'influence des milieux et de l'éducation. Ils servent à raisonner, à expliquer, à discourir, mais bien rarement à se conduire. Leur influence sur les actions reste à peu près entièrement nulle jusqu'au jour où, par des accumulations héréditaires répétées, ils ont pénétré dans l'inconscient et sont devenus des sentiments... C'est en raison du poids si lourd des hérédités séculaires que, parmi tant de croyances et d'opinions qui naissent chaque jour, nous en voyons si peu dans le cours des âges devenir prépondérantes et universelles. On pourrait même dire que, dans une humanité déjà bien vieille, aucune croyance générale nouvelle ne pourrait se former, si cette croyance ne se rattachait pas intimement à des croyances antérieures... Cet établissement des croyances est peut-être la phase la plus importante de l'évolution des civilisations. Un des plus grands bienfaits d'une croyance établie est de donner à un peuple des sentiments communs, des formes de pensées communes, et par conséquent des mots communs, c'est-à-dire éveillant des idées identiques... La croyance commune constitue peut-être le plus puissant facteur de la création d'une âme nationale, d'une volonté nationale, et par conséquent de l'orientation unique des sentiments et des idées d'un peuple. Les grandes civilisations ont toujours été l'efflorescence logique d'un petit nombre de croyances, et la décadence de ces civilisations est toujours survenue à l'heure où les croyances communes se sont dissociées... » (Gustave Le Bon, *Psychologie du Socialisme*, Paris, Alcan, 1899, p. 73-76.)

(18) Il y a, entre les concepts acquis et les concepts ances-

traux, cette différence que tandis que les premiers, dus à la réflexion et à l'étude personnelles, sont assez fluctuants et dépendent surtout du savoir, de l'expérience de chacun, les seconds, dus à la tradition, à l'enseignement organisé qui les répand dans les masses populaires, sont beaucoup plus stables et dépendent surtout des idées religieuses et philosophiques.

Les concepts ancestraux sont intimement liés aux idées religieuses et philosophiques, tandis que les concepts acquis sont intimement liés aux idées scientifiques. Et de même que la philosophie se peut concevoir comme une fin que la science poursuit sans jamais pouvoir la réaliser complètement, les concepts ancestraux se peuvent considérer comme une fin à laquelle tendent les concepts acquis. Ce serait donc par l'effet d'une inversion téléologique semblable à celle qui voit dans la philosophie la source primitive des sciences, que les concepts ancestraux s'offriraient à nos yeux comme précédant les concepts acquis. Au point de vue de la causalité pure (dite encore objective), les premiers suivent les seconds, ils en sont le résultat. Cette genèse explique : 1° le nombre relativement restreint des concepts ancestraux (conséquence naturelle de la généralisation ou sélection philosophique qui préside à leur naissance), et 2° le caractère fixe et durable qui les distingue.

(19) Le Bon, *op. cit.*, p. 451.

(20) En Angleterre et en Amérique, celles de Buckle, de Bain, de Fisk, de Rolph, de Lester Ward, de Baldwin, de Carus, de Giddings; en Allemagne et en Autriche, celles de Lazarus, de Simmel, d'Ihering, de Schaeffle, de Wagner, de Wundt, de Gumplowicz; en Italie, celles d'Ardigo, de Vadala, de Vanni, de Colajanni, de Morselli, de Ferri, de Vaccara; en France et en Belgique, celles de Letourneau, de Fouillée, de De Greef, de Denis, de Lacombe, de Bourdeau, de Tarde, de Durkheim, d'Izoulet, de Worms, etc.

(21) Nietzsche affirme plaisamment que chacun place son libre arbitre là où chacun est le plus solidement enchaîné : c'est, dit-il, comme si le ver à soie mettait son libre arbitre à filer. L'observation est très fine. Et elle devient tout à fait juste lorsqu'il ajoute que, seules, les *chaînes nouvelles* se font sentir — tandis que la pression des *vieilles* chaînes à laquelle nous accoutuma une longue habitude, passe inaperçue et

n'altère en rien le sentiment de notre indépendance, de notre force, de notre pouvoir sur les choses. Admettons qu'il en soit ainsi. Ne devrons-nous pas en conclure que si notre ignorance nous offre, sous le nom de libre arbitre, l'image fallacieuse du pouvoir, la puissance réelle et la vraie liberté se trouvent toutes deux de l'autre côté, c'est-à-dire dans la science? Une autre remarque ingénieuse de Nietzsche vient à l'appui de la même thèse. « Notre observation inexacte habituelle, dit-il, prend un groupe de phénomènes pour une unité et l'appelle un fait : entre lui et un autre fait, elle se représente un espace vide, elle isole chaque fait. Mais, en réalité, l'ensemble de notre activité et de notre connaissance n'est pas une série de faits et d'espaces intermédiaires vides, c'est un courant continu. Seulement la croyance au libre arbitre est justement incompatible avec la conception d'un courant continu... ; elle est une *atomistique* dans le domaine du vouloir et du savoir. » (*Humain, trop humain,* second vol., 2e partie : *Le voyageur et son ombre.*)

(22) Cette antilogie est aussi peu recevable que l'argument par lequel on démontre qu'en éclairant la raison des hommes, on abaisse leur niveau moral. L'esprit et la bonté sont deux choses différentes, sans doute; mais ce ne sont pas deux choses inconciliables. D'ailleurs, l'intelligence et la connaissance sont également deux choses différentes. S'ensuit-il que la bêtise soit la marque propre à laquelle se reconnaisse le véritable savant? Les esprits les plus brouillés avec la logique se refuseraient, je pense, à soutenir une pareille thèse.

On joue misérablement sur les mots quand on fait entrer en ligne de compte, à la place du savoir moral qui, seul, dirige de façon immédiate sa propre application, toute autre espèce de savoir n'exerçant sur la moralité qu'une influence éloignée et indirecte. Il est bien certain, par exemple, que l'astronomie et la physique ne sont pas les sciences qui guident directement le médecin lorsqu'il cherche à appliquer les lois de la vie au traitement des organismes malades. Mais ces sciences n'ont jamais empêché le développement de la biologie; bien au contraire. Leur évolution a précédé et rendu possible l'évolution des sciences du monde organique. Il en est de même de toutes les sciences par rapport au savoir moral. Il est simplement ridicule — et dans certains cas odieux — de prétendre que la connaissance des lois de la matière ou de la vie puisse faire dévier de son cours normal la connaissance des lois de la société et de l'esprit, ou puisse

nuire d'une façon quelconque à l'application de ces dernières, c'est-à-dire à la moralité.

J'ai soutenu, dans plusieurs de mes ouvrages, ces deux thèses : 1° que la théorie, la spéculation précède toujours la pratique, l'application; et 2° que mettre quelque chose au-dessus du savoir et de la raison constitue l'illogisme suprême, le péché irrémissible contre l'esprit; que « ce qu'on déclare porter ainsi plus haut que la science : la religion, la croyance en Dieu, la foi au devoir moral, ou tel autre principe ou règle de vie, c'est encore de la science, mais commençante, mais enfantine, mais imparfaite, mais arrêtée dans sa marche depuis des siècles et devenue, par là même, insuffisante ou erronée ».

Dans son récent volume, intitulé *Pierre Nozière*, M. Anatole France prête à ces mêmes idées l'appui de son admirable talent. Voici, à ce propos, deux passages très fins que le lecteur me pardonnera de citer ici : « L'intelligence, telle que vous l'avez définie, dit Ariste à Polyphile, est évidemment l'intelligence spéculative, l'aptitude à la philosophie des sciences. Et il semble bien que cette faculté n'est pas aussi nouvelle que vous dites et qu'elle est au contraire vieille comme l'humanité. L'homme qui le premier fit griller, dans sa caverne, sur la pierre du foyer, une cuisse d'ours, n'était pas seulement cuisinier, il était chimiste, et la philosophie des sciences ne lui était pas du tout étrangère.... La faculté de comprendre d'une certaine façon l'univers est attachée aux organes mêmes de l'animal que nous sommes, et l'homme est né savant » (p. 162). Et voici le second passage : « Je ne vous reprocherai point, dit Polyphile, d'opposer les sciences aux religions. Mais s'il faut regarder de près, Dryas, que sont les religions, je vous prie, que sont-elles, sinon de très vieilles sciences, des astrologies, des arithmétiques, des météorologies, des médecines usées, déformées, obscurcies, des ordonnances de très antique et très lointaine police, des recettes brouillées de cuisine et d'hygiène, des maximes d'agriculture primitive et de civilité sauvage? Les notions positives et les pratiques rationnelles deviennent, avec l'âge qui les rend étranges et mystérieuses, les dogmes de la foi et les cérémonies du culte » (p. 144). Dans bon nombre de ses productions littéraires, si profondes par la pensée et si belles par la forme, cet autre grand esprit, Paul Adam, a également affirmé et fait ressortir l'incontestable suprématie de la science dans l'œuvre collective du génie humain.

(23) Un puissant courant d'opinions se forma pour réagir contre les premières et vagues tendances du siècle qui ne visaient à rien de moins, semblait-il, qu'à détacher pour toujours la sociologie de la psychologie (devenue suspecte à la suite de son intime alliance avec la métaphysique spiritualiste et de l'abus qu'elle faisait de la méthode introspective), et à la rejeter, au nom du mécanisme matérialiste, dans les bras de la biologie. Comte qui passa longtemps pour le chef de la direction biologique, ne lui resta que médiocrement fidèle. On a dit de lui avec raison qu'il avait caché une psychologie dans sa sociologie, et que sa philosophie était dominée par l'histoire de l'esprit humain. Sa loi des trois états est psychologique bien plus que sociologique ; et sa sociologie, qui fait reposer le mécanisme social tout entier sur des opinions, est profondément intellectualiste. Elle forme, sous ce rapport, un contraste frappant avec la conception matérialiste ou économique de l'histoire que les écoles socialistes s'approprièrent. Aussi, malgré quelques apparences opposées, faut-il ranger Comte parmi les précurseurs directs de la pure école psychologique.

(24) On a cherché à réfuter cette objection en opposant les sciences sociales particulières à la sociologie générale. Tandis que celles-là, dit-on, isolent les forces psychologiques correspondantes aux différents systèmes sociaux et étudient séparément tel ou tel mobile psychique particulier, celle-ci fonde son œuvre sur une classification générale de ces différents mobiles et nous fournit la synthèse des forces psychologiques que les sciences sociales particulières avaient dissociées. Fort bien. Mais la sociologie générale envisagée comme une classification et une synthèse des mobiles psychiques qui nous font agir d'une certaine façon en présence de nos semblables, n'est pas autre chose qu'un chapitre de la psychologie, ou une sorte d'introduction à la science des tempéraments et des caractères. D'ailleurs, ceux qui comparent les rapports de la psychologie avec la sociologie aux rapports de la chimie avec la biologie feraient peut-être bien de vérifier la justesse de leur conception sociologique en l'appliquant à la science de la vie. Celle-ci n'a jamais été et ne saurait manifestement jamais devenir une classification et une synthèse des lois chimiques qui régissent les métaux, les acides, les différents composés organiques

(25) V. Bougl é, *Les sciences sociales en Allemagne*, Paris, Alcan, 1896, p. 37.

(26) V. la théorie des sciences abstraites et concrètes, exposée dans ma *Sociologie*, chap. III, p. 24-46.

(27). V. Worms, *Revue internationale de Sociologie*, avril 1899, p. 270.

(28) Étudiant les origines de l'esprit national, de l'esprit de classe, de l'esprit de famille, etc., l'école de psychologie collective assigne volontiers pour cause principale à ces diverses tendances ce qu'elle appelle le milieu social correspondant. Et elle définit ce milieu par les mots vagues d'histoire, de tradition, d'enseignement, d'imitation. Rien de plus superficiel que cette explication et l'observation sur laquelle elle se fonde. Car ce qu'on appelle ainsi *milieu*, c'est l'âme collective elle-même, soit, dans un cas, l'esprit national, dans l'autre, l'esprit de caste ou de corps, dans le troisième l'esprit de famille, et ainsi de suite (le véritable milieu dans lequel plonge l'esprit national d'un pays donné, aurait dû être cherché au delà des frontières de ce pays, dans l'esprit national des peuples voisins). Ce n'est pas de l'action réciproque des individus constituant déjà une nation que jaillit originellement l'âme nationale, mais bien de l'action réciproque des individus non sociaux, tels qu'ils pouvaient être avant la formation du lien national. Certes, ce lien une fois établi, l'esprit national déjà éveillé, l'action des individus sociaux se substitue (dans une certaine mesure, car les nouvelles générations débutent dans la vie sociale par la simple existence biologique) à celle des individus non-sociaux; mais la première action ne fait que maintenir ou développer le lien social, tandis que la seconde le fait surgir.

Certains écrivains ont prétendu aussi que le principe d'hérédité, très énergique dans le groupe familial, manquait totalement au groupe national. Cette observation est plutôt puérile. Le groupe national n'est-il pas entièrement constitué par les groupes familiaux? Quant à ses origines, nous ne savons pas encore si la famille a précédé ou suivi (Lewis Morgan, Engels et quelques autres) l'État.

(29) Cette dernière thèse a été récemment développée avec beaucoup de force par M. Coste dans deux volumes : *La sociologie objective* et *L'expérience des peuples* (Paris, Alcan, 1899 et 1900).

Pour cet auteur, « le phénomène social se compose de trois éléments : le *gouvernement*, la *croyance* et la *production* qui concourent simultanément à produire la *solidarité* ». (*Sociologie objective*, p. 93.) Or, le gouvernement, c'est l'application du savoir social; la production matérielle, c'est encore une technique, et plus parliculièrement, une application de nos connaissances sur le monde physico-chimique et le monde de la vie; enfin, la croyance, c'est soit la religion, soit la philosophie qui lui succède et la remplace. Nous voilà donc en présence de notre série intellectuelle, mais décapitée, pour ainsi dire, privée de son premier membre, la science, et amputée de son troisième membre, l'art. La série de M. Coste se réduit à deux facteurs : la philosophie (religion, croyance) et le travail ou l'industrie (gouvernement, production).

Aux yeux de M. Coste, le véritable moteur de l'évolution sociale, c'est la population. « Puisqu'une société, dit-il, est constituée par une nation disciplinée, dont tous les membres sont sympathiques les uns aux autres et obéissent à une autorité qu'ils préfèrent, dont ils ne songent pas à s'exonérer, — c'est l'accroissement de cette population unifiée qui doit être la cause de l'évolution sociale » (*ibid.*, p. 96). M. Maxime Kovalevsky, le sociologue russe bien connu dont les nombreux travaux sont hautement et si justement estimés par le monde savant, avait déjà émis et défendu la thèse que « le moteur principal de l'*évolution économique* est la marche ascendante de la population ». M. Coste — il nous le dit lui-même — n'a fait qu'étendre cette proposition (qu'on retrouve d'ailleurs, en germe, chez Quetelet et dans certains travaux de M. De Greef) « à tous les fonctionnements sociaux » (p. 107). « Les sociétés animales, rebelles au progrès, dit M. Coste, sont aussi numériquement stationnaires. Au contraire, les sociétés humaines, perfectibles et progressives, voient leur effectif s'augmenter indéfiniment... » (p. 96). M. Coste semble oublier que parmi les causes qui arrêtent la pullulation prodigieuse des espèces animales, l'effort continu de l'homme occupe l'une des premières places (lapins d'Australie, moineaux d'Amérique, etc., sans parler des microorganismes qui remplissent le sol, l'air, l'eau, les tissus organiques et les fibres végétales). « L'éclosion du génie, affirme encore M. Coste, son efficacité, la possibilité et la durée du progrès, ont pour condition le *nombre* des hommes obéissant à une même impulsion » (p. 99). Et il

lui paraît évident que « la sociologie ne peut devenir positive que si on la fait consister à décrire les conséquences nécessaires d'un phénomène extérieur et supérieur aux individus, à savoir, l'accroissement inévitable et la concentration progressive des populations. C'est là qu'il faut chercher la condition déterminante de tous les progrès sociaux, la condition sans laquelle ni la conscience ne peut apparaître et se développer, ni l'inventivité s'exercer, ni l'imitation s'ensuivre, ni la race ou l'élite des hommes se révéler et produire son action efficace » (p. 103).

Il faudrait pourtant tâcher de s'entendre. Ce phénomène *objectif et extérieur* à l'individu (mais nullement *supérieur*, plutôt antérieur, s'il s'agit de l'individu social), est-ce la présence d'*autrui*, est-ce le *contact* interpsychique qui en résulte? S'il en est ainsi, nous sommes d'accord, la théorie du psychisme social n'affirmant pas autre chose. Ou bien ce phénomène objectif et extérieur, c'est vraiment le *nombre* seul, la quantité des individus mis en présence les uns des autres? Nous serions en ce cas tous deux bien loin de compte. L'accroissement du nombre des hommes vivant ensemble et leur concentration de plus en plus grande me paraissent être des conséquences indirectes dues à l'action naturelle des quatre principaux facteurs de toute évolution sociale : les connaissances particulières, les croyances générales, les goûts esthétiques et les aptitudes pratiques. M. Coste, d'ailleurs, semble lui-même assez peu rassuré sur la validité de sa thèse. Il lui applique tantôt un correctif et tantôt un autre. « Si les sociétés humaines, dit-il, voient leur effectif s'augmenter, c'est grâce, bien entendu, au langage, à l'écriture et à tous les genres de commémoration qui mettent en communication, d'une part, les membres nouveaux avec les membres anciens ou défunts, et d'autre part, entre eux, les membres présents, mais séparés par la distance ou le genre de vie » (p. 96). On ne saurait, je pense, dire plus clairement que c'est la civilisation qui augmente la population, et non celle-ci qui détermine ou produit la civilisation. Et ailleurs : « Une société est d'autant plus perfectionnée, plus avancée dans la voie de la civilisation, qu'elle comprend un plus grand nombre d'individus et *surtout de citoyens exerçant des droits actifs* » (p. 108). La population, dans ces textes, devient un simple moyen (trop simple peut-être) pour mesurer la force ou l'intensité du psychisme collectif. Il s'agit, cela s'entend, du peuple des âmes et non de celui des corps.

Une dernière remarque. M. Coste trouve qu'on a tort d'attribuer « à la révolution industrielle du XVIIIe siècle la prospé-

rité de l'Angleterre, le développement de ses villes, le grand essor de sa capitale ». Une explication se bornant au seul fait matériel lui semble peu sociologique. Il se refuse à croire que « le progrès social résulte de pures contingences », qu'il « soit imputable au hasard des découvertes technologiques des Arkwright, des Crompton, des Watt et des Cartwright ». Il est convaincu, au contraire, que « l'évolution, même économique, des peuples vient des sources profondes de leur organisme » (p. 179). Sur tous ces points, à l'exception d'un seul, je lui donne volontiers raison. Mais le point que je réserve ne manque pas d'importance. A mon tour, je pense qu'il est très peu sociologique de traiter de pure contingence une invention industrielle. Toute invention représente et réalise un long effort scientifique. Certes, la science ne reconnaissant ni frontières ni douanes, le pays qui appliquera le premier une découverte pourra profiter de l'effort scientifique des autres nations. Mais il ne faut jamais oublier qu'une application vraiment fructueuse suppose, entre le pays d'origine d'une découverte et le pays imitateur, un degré de culture intellectuelle sensiblement égal. Cette condition *sine qua non* explique le phénomène si fréquent de la « culture, de la civilisation en surface » (la Russie et le monde slave en général, l'Espagne, le Japon, etc.).

(30) V. mon livre sur *Auguste Comte et Herbert Spencer* : Post-scriptum, p. 196 et suivantes.

(31) La connaissance empirique n'est rien moins que conséquente. Si, d'une part, elle généralise, pour ainsi dire, dans le vide, en confondant des phénomènes qu'elle aurait tout avantage à distinguer, de l'autre, elle est disposée à voir dans les divers aspects d'un même phénomène autant de phénomènes différents et à élever les divers chapitres d'une même science au rang de disciplines indépendantes. Rappelons le cas de l'astronomie si longtemps séparée de la mécanique, celui des quatre ou cinq sciences enfin réunies par la physique moderne, celui des deux chimies, l'inorganique et l'organique; et joignons-y le cas tout à fait actuel de la sociologie et de l'éthique envisagées comme des connaissances poursuivant un objet différent par des méthodes distinctes.

Il est intéressant, à propos de l'assimilation de l'altruisme à un instinct biologique, de consigner ici quelques vues de Cournot, un penseur aussi profond que méconnu, un socio-

logue d'une grande finesse et d'une grande sûreté de jugement. Je transcris la page entière, car elle est remarquable à plus d'un titre, elle nous montre Cournot jetant les premières bases de la théorie *bio-sociale* en 1861, bien avant Lewes et l'école allemande de Lazarus (cités, d'habitude, comme ayant été mes seuls prédécesseurs dans cette voie). « Des modifications dans l'organisation et dans l'instinct, dit Cournot, de la valeur de celles qui, à d'autres étages de la série zoologique, distinguent dans le même genre ou dans la même famille les espèces sociales de celles qui ne le sont pas, ont fait de l'homme, tel que le naturaliste peut l'envisager, un animal sociable... Dès lors le philosophe doit cesser de s'étonner s'il y a tant de conformités d'organisation entre un homme et un grand singe et tant de distance entre les facultés de l'homme et celles du singe : non que la nature et son auteur aient dérogé au plan général, au point de renoncer au parallélisme de développement entre l'organisation et les facultés ou les fonctions, mais parce que, pour l'homme, par une exception toute singulière, un moyen terme, un véritable *médiateur* est venu s'intercaler entre l'organisme individuel et les facultés individuelles. Ce moyen terme, ce médiateur n'est autre que le *milieu social* où circule cette *vie commune* qui anime les races et les peuples; et il faut les perfectionnements de l'organisation sociale, opérés dans des circonstances propices, sous l'influence de ce principe de vie, pour aboutir à donner aux facultés de l'homme individuel des perfectionnements qui nous étonnent à bon droit, et qui seraient en effet inexplicables par le seul organisme individuel. Non seulement il est vrai de dire, comme on l'a dit de tout temps, que l'homme est fait pour la vie sociale, attribut qui lui est commun avec d'autres espèces; mais il est aussi vrai de dire que l'homme individuel, avec les facultés perfectionnées qu'on lui connaît, est le produit de la vie sociale et que l'organisation sociale est la véritable condition organique de l'apparition de ces hautes facultés : proposition qui n'a point d'analogue pour les autres espèces vivantes. » (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, t. II, p. 2-3, Paris, Hachette, 1861.)

(32) Letourneau, *L'évolution de la morale*, p. 28, Paris, 1887.

(33) Non moins évidente, d'autre part, est la nécessité, en sociologie, de ce qu'on nomme une théorie, c'est-à-dire d'une

ou de plusieurs hypothèses directrices concordantes et formant une vue générale. Toutes les sciences constituées ont débuté par de pareilles théories.

Un mot encore sur les noms et les termes nouveaux. La connaissance a des degrés nombreux, sinon infinis; mais l'un de ses premiers degrés, c'est assurément la connaissance *verbale ou nominale.* Un nom est une première et très superficielle description d'un phénomène. Plus tard, cette description se complète et s'approfondit; on conserve néanmoins le nom déjà entré dans l'usage, mais sa portée, sa signification sont sensiblement modifiées. La plupart des mots d'une langue subissent cette altération de leur sens primitif. Nous employons les mêmes mots que nos aïeux, mais nous leur attachons une autre valeur. Nous parlons, en somme, une langue différente. Chaque siècle est une immense patrie dont les nations qui y vécurent sont les membres. On oublie trop cette parenté intellectuelle ou vraiment sociale, au profit de la parenté physiologique dont on exagère l'importance.

Autre remarque. Mis en présence d'un ensemble de faits dont l'origine ou l'explication lui échappe, la raison humaine se trouble et devient inquiète; mais de même que l'abri d'un toit suffit pour calmer l'animal aux champs à l'approche de l'orage, le couvert, l'abri d'un mot suffisent pour tranquilliser l'esprit de l'homme.

(34) Spencer a raison de parler d'une morale et d'une justice *sous-humaines.* Peut-être, d'ailleurs, nous faisons-nous illusion sur l'infériorité extrême du psychisme social chez les animaux. « Il existe, même dans notre société présente, dit Guyau (*Esquisse*, p. 54), des neutres comme dans celle des abeilles et des fourmis; tels sont les moines, dont la morale n'était pas au moyen âge et n'est peut-être pas encore de tous points conforme à celle du reste de la société. Sous Charles VII, on fit un acte qui est le pendant de l'extermination des mâles après la fécondation : on extermina des compagnies mercenaires qui étaient devenues inutiles; on croyait bien faire ».

Ajoutons que c'est la haute culture intellectuelle, le développement du psychisme bio-social (objet propre de la psychologie concrète) qui nous semble constituer le vrai signe de l'intensité *simultanée* des deux psychismes dont cette culture est la combinaison intime : le psychisme social et le psychisme physiologique. Le psychisme bio-social est toujours faible (jusqu'au point de nous paraître absent) là où l'un quelconque de ces deux éléments manque de force. Tel est le cas bien

connu de certains hyménoptères (abeilles et fourmis), où l'élément psycho-social, très puissant, ne trouve pas à se combiner avec un élément psychophysiologique d'un degré appréciable; et aussi le cas des animaux supérieurs et vraiment intelligents, tels que l'éléphant, le singe, le chien, etc., où l'élément psychophysiologique, qui chez ces espèces n'est pas à dédaigner, ne trouve point, pour des raisons qui nous demeurent encore inconnues, à se combiner avec un élément social tant soit peu développé.

Je m'imagine volontiers le psychisme collectif comme essentiellement composé de courants d'activité nerveuse ou cérébrale engendrés par les rencontres, les chocs se produisant entre les sensations, les représentations, les sentiments, les émotions, les désirs, les idées rudimentaires qui surgissent à la fois en une foule de cerveaux. C'est une classe spéciale de courants nerveux qui constituent entre les individus biologiques autant de liens les forçant à vivre ensemble, une classe qui, par sa fin aussi bien que par son origine, me semble mériter le nom de surorganique. Mais, d'autre part, on doit admettre que ces courants — appelons-les psychosociaux — s'enregistrent et se fixent dans les mêmes organes où s'enregistrent et se fixent les courants psychophysiologiques ayant une origine strictement individuelle. Les deux classes de courants s'entremêlent, s'enchevêtrent, deviennent organiquement inséparables (et c'est ainsi, sans doute, qu'ils se transmettent héréditairement). Ils forment ensemble des tendances, des penchants, des *caractères*. Tout le monde sait, au surplus, combien il est difficile, pour ne pas dire impossible, de séparer, dans le caractère, l'apport psychophysiologique simple de l'apport psychosocial, et plus tard, de l'apport consécutif ou bio-social. Comment délimiter l'enclave occupée dans les cerveaux par les sentiments altruistes et les idées morales? Faute de mieux, on nous parle de vertu et de vice, ou encore d'utilité et de nocivité sociales; et on fait soit de la vertu, soit de l'utilité (deux nuances du concept de finalité) le critère du phénomène moral. Par contre, on représente volontiers le vice comme la négation de toute socialité : bien à tort, croyons-nous, car le vice ou le mal est le propre frère de la vertu ou du bien, un enfant issu de la même lignée surorganique et portant vaillamment la marque de sa race hautaine et superbe.

(35) La transformation de l'erreur en vérité, de la laideur en beauté, du mal en bien, ou vice versa, semble se plier à

une loi sensiblement analogue à celle qui préside aux changements chimiques et qui fut notée par M. Van't Hoff (*Études de dynamique chimique*, citées par M. Charles Henry dans un article de la *Société nouvelle*, mars 1894). En effet, dans un cas comme dans l'autre, il y a lieu de distinguer entre : 1° la transformation totale d'un phénomène en son contraire (le système final s'oppose alors d'une façon absolue au système initial), et 2° la transformation limitée, qui s'arrête avant de devenir totale (le système final fait réapparaître une partie des phénomènes primitifs qu'il associe à des formations nouvelles).

Le terme de sociologie, faisant suite à celui de biologie, nous semble très heureux. Il faut le conserver. Cependant, malgré les illusions et les malentendus d'origine empirique qui s'y attachent et en déforment le sens, le terme de « morale » n'est pas non plus à dédaigner. Le véritable noyau du phénomène social, l'altruisme, l'attraction mutuelle des esprits, y apparaît avec plus de relief peut-être que dans le mot de sociologie qui fait surtout ressortir le fait consécutif à cette attraction, l'association réelle des âmes.

(36) Renan, *Avenir de la Science*, p. 450, 452, 526.

(37) Le Bon, *Psychologie du socialisme*, p. 449.

A l'appui de sa thèse sur la non-prévisibilité des phénomènes sociaux, M. Le Bon — chose singulière — cite les paroles suivantes de M. Fouillée : « Les penseurs de toute sorte, étrangers en apparence aux événements de ce monde, se sont montrés presque toujours plus clairvoyants que les simples hommes d'État. C'est un Rousseau, c'est un Goldsmith qui annoncèrent la Révolution française; Arthur Young prévoyait pour la France, après des violences passagères, « un bien-être durable, résultat de ses réformes ». Tocqueville, trente ans avant l'événement, annonçait que les États du Sud, dans la République américaine, tenteraient la sécession. Heine nous disait, des années à l'avance : « Vous, Français, vous avez plus à craindre de l'Allemagne délivrée et unie que de toute la Sainte-Alliance, de tous les Cosaques réunis ». Quinet prédisait en 1832 le changement qui allait s'accomplir en Allemagne, le rôle de la Prusse, la menace suspendue sur nos têtes, la main de fer qui essaierait de ressaisir les clefs de l'Alsace. C'est que la plupart des hommes d'État étant absorbés par les faits de l'heure présente, la myopie est leur état naturel. »

Sans doute, la prévision sociologique en est encore aux bégaiements difficiles de la première enfance. Mais pourquoi le sociologue de nos jours serait-il plus favorisé à cet égard que l'astrologue ou l'alchimiste du moyen âge, par exemple? Le météorologiste moderne a la vue au moins aussi courte; cependant, personne n'en conclut l'existence d'un « Inconnaissable atmosphérique ».

Le nombre des prédictions sociales brillamment réalisées fut de tout temps considérable. Mais combien plus longue encore la liste des conjectures en voie d'accomplissement! Citons en exemple cette prévision de Nietzsche qui concerne le cosmopolite futur, l'homme *surnational* : « Qu'on appelle *civilisation*, ou *humanisation*, ou *progrès*, dit le moraliste allemand, ce qui distingue aujourd'hui les Européens; qu'on appelle cela simplement, sans louange ni blâme, avec une formule politique, le *mouvement démocratique* en Europe : derrière tous les plans politiques et moraux, désignés par une telle formule, s'accomplit un énorme processus physiologique, dont le mouvement grandit chaque jour, — le phénomène du rapprochement des Européens, des Européens qui s'éloignent de plus en plus des conditions qui font naître des races liées par le climat et les mœurs, et qui s'affranchissent chaque jour davantage de tout *milieu défini* qui voudrait s'implanter pendant des siècles, dans les âmes et dans les corps, avec la même revendication, — donc, la lente apparition d'une espèce d'hommes essentiellement *surnationale* et nomade qui, comme signe distinctif, possède, physiologiquement parlant, un maximum de faculté et de force d'assimilation. Ce phénomène de *création de l'Européen*, qui pourra être retardé dans son allure par de grands retours en arrière, mais qui, par cela même, gagnera peut-être et grandira en véhémence et en profondeur — l'impétuosité toujours vivace du « sentiment national » en fait partie, de même l'anarchisme montant — : ce phénomène aboutira probablement à des résultats que les naïfs promoteurs et protagonistes, les apôtres de « l'idée moderne » voudraient le moins faire entrer en ligne de compte » (*Par delà le bien et le mal*, trad. Henri Albert).

(38) Fouillée, *Avenir de la Métaphysique*, p. 39.

(39) Constatation fidèlement exprimée par le langage usuel. En effet, le monde des idées comprend aussi bien toutes nos sensations : c'est le monde intérieur ou *sensible* opposé au

monde extérieur ou *non-sensible*. Or, la connaissance expérimentale a pour premier résultat de radicalement changer cette terminologie. Le monde extérieur, à mesure qu'il se dévoile à notre savoir, devient, pour l'être doué de raison, le monde sensible par excellence. Et c'est au monde des idées que nous appliquons l'épithète d'extra ou de *suprasensible*.

(40) V. encore à ce sujet *La Philosophie du Siècle*, chap. V. et *La Recherche de l'Unité*, chap. XI et XII. Naturellement, je ne me place pas au point de vue qui fait ressortir l'identité *générique* de la cause et de l'effet; car alors j'eusse été logiquement forcé de ne tenir aucun compte des attributs différentiels qui caractérisent la science, la philosophie, l'art et l'action. Je choisis délibérément le point de vue opposé.

(41) Sur la question de la méthode en philosophie, v. mon *Ancienne et Nouvelle Philosophie*, 2e partie, chap. IV et V; 3e partie, chap. III et IV; et *La Philosophie du siècle*, chap. IX, X, XI.

(42) Beaucoup d'esprits croient encore qu'en chassant l'hypothèse du domaine de la pensée philosophique, nous vidons cette dernière de tout son contenu, nous supprimons la philosophie. Il semble inutile de discuter cette opinion extrême. D'autres philosophes — et leur nombre augmente tous les jours — paraissent déjà moins hostiles à notre thèse. Ils reconnaissent en partie son bien-fondé. Ils réduisent, par suite, à un *minimum* la valeur de la méthode hypothétique en philosophie. Mais ils contestent que cette valeur soit nulle. Les réserves qu'ils font à cet égard sont à la fois formelles et symptomatiques d'une confusion d'idées que je me permettrai de brièvement relever ici. « Le caractère problématique des hypothèses croissant avec leur degré d'éloignement par rapport aux faits observables, dit, par exemple, M. Fouillée (*Avenir de la Métaphysique*, p. 102), il est évident que les hypothèses métaphysiques doivent être de plus en plus problématiques; mais de là à prétendre que leur valeur égale zéro, il y a loin. On ne voit pas pourquoi l'hypothèse d'un éther universellement répandu serait respectable et pourquoi, par exemple, l'hypothèse d'une sensibilité universellement diffuse deviendrait tout d'un coup méprisable. On ne voit pas pourquoi les atomes seraient des personnages sacrés parce qu'ils sont sup-

posés avoir une figure géométrique imaginable, parce qu'ils ont l'honneur d'être de petites sphères ou de petits cubes, tandis que des sensations ou appétitions rudimentaires dans l'ensemble des choses seraient des rêves illicites, étant conçus en termes de sentiment immédiat au lieu d'être conçus en termes de représentation visuelle ou tactile. » Laissons de côté la *figure* des atomes qui n'a vraiment rien à voir dans la question, et demandons-nous pourquoi M. Fouillée qui, sans doute, comme tout le monde, prend l'hypothèse de l'éther pour une hypothèse de physique, envisage-t-il tout d'un coup l'hypothèse d'une sensibilité universelle comme une supposition du plus pur type philosophique? Pourquoi ne veut-il pas la considérer, avec nous, comme une hypothèse biologique ou psychophysique? L'hypothèse de l'éther rend compte de certains phénomènes autrement inexplicables, elle s'accorde avec les faits correspondants. Cela suffit pour que la science l'adopte à titre de vérité problématique et provisoire. L'hypothèse d'une sensibilité universellement diffuse aurait pu, dans des conditions analogues, avoir le même sort. La psychophysique l'eût sans nul doute accueillie avec la plus grande faveur. Mais actuellement, cette hypothèse ne repose sur rien, elle se vérifie négativement, elle est rejetée par la science. Est-ce donc pour ce motif que la métaphysique lui ouvre largement les bras?

(43) V. à ce propos l'intéressante loi d'alternance entre le concret et l'abstrait si finement observée par M. Raoul de la Grasserie et exposée dans son livre sur *La Psychologie des religions*, Paris, Alcan, 1899, p. 272-275.

(44) J'ai principalement en vue, dans ces pages, les attaques dirigées contre le socialisme par M. Gustave Le Bon dans son récent ouvrage : *La Psychologie du socialisme.*

(45) V. Delbos, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1893, p. 215-216.

(46) *Ethique*, III (trad. Saisset), p. 107-109, V. aussi *Le Psychisme social*, p. 4-6. Cette conception, qui voit dans l'éthique une géométrie vivante, est tout à fait remarquable. La thèse fondamentale du positivisme ne va guère au delà. Il semble donc injuste, historiquement parlant, d'en faire honneur, avec

Comte et Littré, aux seuls hommes du XVIIIe siècle, à Vico, dont la *Scienza nuova* date de 1725, à Turgot, à Condorcet, etc.

(47) *Ethique*, IV, passage cité par Delbos, *Le Problème moral*, etc., p. 125. « L'homme qui vit selon la raison » devient manifestement, chez Nietzsche, « le surhomme ». Et c'est, à deux siècles de distance, chez les deux écrivains, le même culte de la force sereine, impassible, consciente de son éternelle et naturelle supériorité.

(48) *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, 2e éd., 1892, p. 38.

(49) *Avenir de la Science*, Paris, 1890, p. 56-58.
Renan semble confondre la précision et la netteté scientifiques avec cette sorte d'immuabilité dont il parle plus loin et dont il dit d'une façon très juste : « Cela seul ne varie pas qui n'est pas progressif. Rien de plus immuable que la nullité, qui n'a jamais vécu de la vie de l'intelligence, ou l'esprit lourd, qui n'a jamais vu qu'une face des choses. Le moyen de ne pas varier, c'est de ne pas penser. Si l'orthodoxie est immuable, c'est qu'elle se pose en dehors de la nature humaine et de la raison » (p. 62). Et encore : « Qu'un philosophe se dépasse lui-même et use plusieurs systèmes (c'est-à-dire plusieurs expressions inégalement parfaites de la vérité), cela n'a rien de contradictoire, cela lui fait honneur » (p. 61).

(50) V. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 3e éd., Paris, Alcan, 1893, p. 164-165.

TABLE DES MATIÈRES

I. — Introduction : *Pourquoi je ne suis pas positiviste*..... 1
II. — La série psychosociale. L'échelle des *facteurs* et corrélativement des *valeurs* surorganiques..... 33
III. — Même sujet (Continuation et fin)..... 63
IV. — Rapports de la morale avec les autres sciences formant le savoir abstrait qui est le premier terme dans la série des facteurs (et des valeurs) surorganiques.. 83
V. — Même sujet (Continuation et fin)..... 119
VI. — Rapports de la morale avec la philosophie (et corrélativement la religion) qui est le deuxième terme de la série surorganique..... 149
VII. — Même sujet (Continuation et fin)..... 173
NOTES.. 195

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD. — 1022-1900.

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

JUN 11 1938

LD 21-95m-7

YB 22823

324012

BJ1063
R6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

E. STECHERT & Co.
ALFRED HAFNER
NEW YORK